ЗАПИСКИ

КОЛЛЕГИИ ВОСТОКОВЕДОВ

ПРИ АЗИАТСКОМ МУЗЕЕ

АКАДЕМИИ НАУК

Союза Советских Социалистических Республик

ТОМ V

ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
1930

ЗАПИСКИ

КОЛЛЕГИИ ВОСТОКОВЕДОВ

ПРИ АЗИАТСКОМ МУЗЕЕ

АКАДЕМИИ НАУК

Союза Советских Социалистических Республик

ТОМ V

ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
1930

Напечатано по распоряжению Академии Наук СССР
Декабрь 1930 г.
Непременный Секретарь академик *В. Волгин*

Редактор издания академик В. В. Бартольд

Тит. л. + IV + 2 нен. + 836 стр. (18 фиг.) + 8 табл.
Ленинградский Областлит № 55296. — 53 печ. л. — Тираж 850
Типография Академии Наук СССР. В. О., 9 линия 12

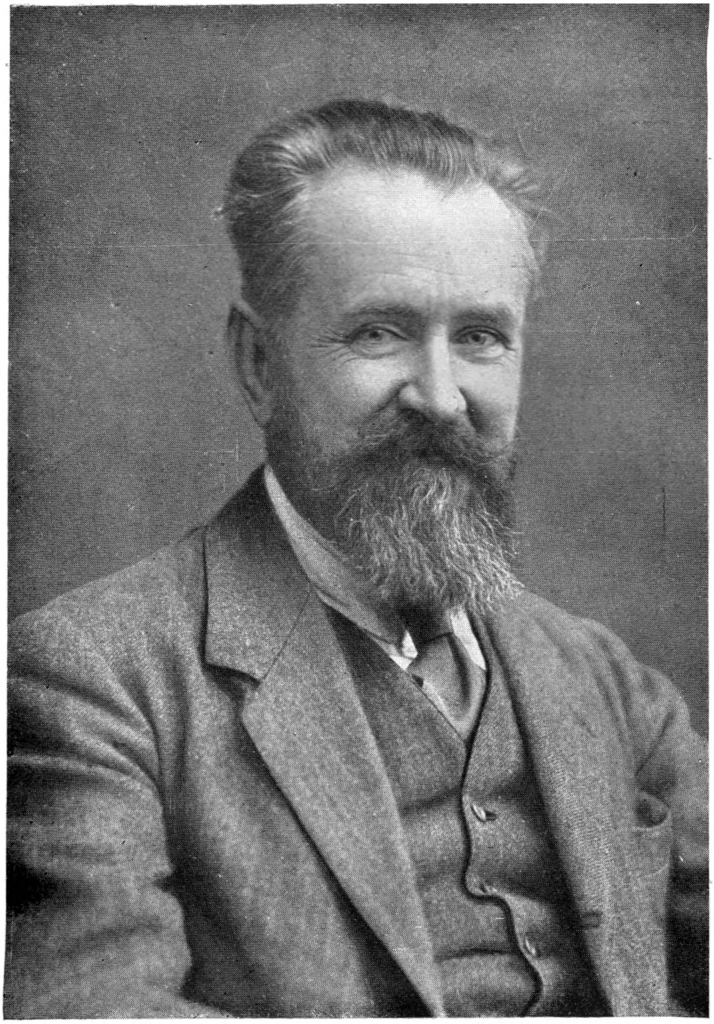
СОДЕРЖАНИЕ ПЯТОГО ТОМА

SOMMAIRE DU TOME CINQUIÈME

Пятый том Записок Коллегии востоковедов является последним томом этой серии, так как сама Коллегия востоковедов уже более не существует. Материалы для V тома собирались в течение двух последних лет, главным образом, по линии арабской филологии в широком смысле и по линии восточных научных материалов, имеющихся в Союзе. Плана работы у Коллегии востоковедов не было, и вообще востоковедная работа в Академии тогда еще не планировалась; естественно, что и V том Записок отражает на себе это отсутствие плана. Не отличается он и каким-либо методологическим единством. Так как статьи, собранные для Записок, содержат в себе все же ценный научный материал, и работа по их печатанию к моменту поступления их в Редакционно-издательский совет была уже почти закончена, РИСО постановил выпустить V том Записок в том виде, как он был редактирован его покойным редактором академиком В. В. Бартольдом с настоящим объяснением Непременного Секретаря.

С 1931 г. все новые востоковедные издания Академии Наук будут стоять, как и все издания АН, в тесной связи с ее научно-производственным планом. Эти востоковедные издания будут носить название: Труды Института востоковедения. Институт будет стремиться отразить в своих Трудах взятое им новое направление в изучении Востока, — изучении, основанном на историко-материалистическом методе и учитывающем актуальные проблемы современности.

Непременный Секретарь, академик *В. Волгин.*



Ч. Кричковскій.

ИГНАТИЮ ЮЛИАНОВИЧУ
КРАЧКОВСКОМУ
1905—1930

Глубокоуважаемый
Игнатий Юлианович

Четверть века научной работы — большой срок, особенно в наше время исключительного трудового напряжения. Мы, частью Ваши товарищи, частью Ваши ученики, близко и хорошо знаем Ваши труды и Вашу научную деятельность, в основу которой положено глубокое и, где возможно, исчерпывающее изучение первоисточников. Достаточно взглянуть на список Ваших печатных трудов, чтобы убедиться, как разнообразны Ваши интересы в той широкой области востоковедения, которую Вы избрали своею специальностью.

Детство, проведенное Вами на Востоке, очевидно предопределило этот востоковедный выбор, недаром Вы еще совсем маленьким ребенком заговорили по-узбецки; оно же предопределило и тот интерес, который Вы питаете к современному Востоку. В отличие от всех ваших товарищей арабистов Вы не сочли возможным ограничиться работами в области классической арабской литературы и языка. Вы первый из европейских ученых показали в ряде работ, что существует большая, заслуживающая внимания, новая арабская литература, отражающая современность. Эти Ваши работы обратили на себя особенное внимание Востока и Запада.

Наряду с этими трудами, Вы всегда заботились о том, чтобы выявлялись и исследовались научные материалы наших многочисленных собраний, справедливо полагая, что материал не достаточно описанный и изученный — материал полумертвый.

Посвящая Вам это собрание наших работ, мы старались дать, по возможности такие, которые касались бы главным образом научных проблем в Вашей специальности или по линии работ Вами намеченных.

Мы желаем Вам и в новой четверти века Вашей работы вести ее столь же неутомимо и плодотворно, как Вы вели ее эти годы.

Ученые мусульманского «ренессанса»

В новейшем труде о культурном расцвете мусульманского мира в конце первого тысячелетия нашей эры этот расцвет называется «ренессансом ислама» («Die Renaissance des Islâms»); по мнению И. Ю. Крачковского,[1] автор книги, покойный Adam Mez, имел полное право дать такое название культурной жизни IV в. х. По мнению немецкого рецензента книги Меца (C. H. Becker)[2] автор, может быть, несколько преувеличил роль чисто-эллинистических элементов в расцвете мусульманской культуры; по меньшей мере такое же значение имела персидская традиция, хотя и она до некоторой степени подверглась влиянию эллинизма. Спорить с Мецом, как замечает и Беккер, было бы трудно уже потому, что в его книге приводятся только факты, без прагматического изложения. Мец не успел написать предисловие к своему труду, вышедшему в 1922 г., через пять лет после смерти автора. В предисловии издателя (Reckendorf) отмечено, что слово «Renaissance» встречается в книге только один раз (стр. 264), где арабская географическая литература рассматривается как «Kind der Renaissance des 3./9. Jahrhunderts» и где говорится о роли Киндӣ, «eines Hauptvermittlers griechischer Wissenschaft», и о зависимости Ибн-Х̱ордāд̱беха, по его собственным словам, от Птолемея.[3] В том же предисловии отмечаются еще слова о «Wiederaufleben alter griechisch-römischer Lehren», о значении этого факта для истории мусульманского права

[1] Rocznik Orjentalisticzny, III, 255. Книга Меца упоминается И. Ю. Крачковским также в ИАН, 1927, 1166.

[2] Der Islam, XIII, 279.

[3] Нет надобности доказывать, что теперь писали бы о начале арабской географической литературы несколько иначе.

(стр. 202), о «christlich übertünchte hellenistische Welt» и ее влиянии на религию Мухаммеда (стр. 268). По словам автора предисловия, Мец был не вполне доволен выбранным заглавием, но не нашел лучшего.

Из приведенных мест видно, что для Меца общим признаком европейского ренессанса и мусульманского культурного расцвета было возрождение греческой науки. Трудно было бы спорить, что выбранное им заглавие может вызвать некоторые недоразумения; буквально оно значит «возрождение ислама»; так о направлении романтиков начала XIX в. говорили иногда как о «Renaissance des Mittelalters». Лучше было бы сказать например «Die Renaissance in der Welt des Islâms» (ср. заглавия классических трудов о европейском ренессансе: J. Burckhardt. Die Cultur der Renaissance in Italien; Geschichte der Renaissance in Italien, и др.). Но едва ли было бы полезно, при современном состоянии науки, спорить о том, насколько велики черты сходства и черты различия между европейским ренессансом и мусульманским культурным расцветом, насколько оправдывается или должно быть отвергнуто употребление слова «ренессанс» по отношению к мусульманскому миру. Может быть, Беккер прав в том, что было бы несчастьем, если бы, под влиянием книги Меца, получил слишком широкое распространение взгляд на соответствующие века мусульманской эры, как на эпоху «ренессанса», со всеми признаками, которые обыкновенно вкладываются в это понятие. В мусульманском мире не было многовекового господства варварства, и даже первые два века хиджры не были временем полного вытеснения традиций прежней культуры; увлечение античной культурой не достигало таких размеров, как в Европе в эпоху ренессанса, не было и того презрения к прежним временам; едва ли в арабской литературе эпохи расцвета можно было бы найти такие выражения, которые могли бы быть сопоставлены с отзывами авторов эпохи ренессанса обо всем «готском» и «вандальском».[1] Но и мусульманский ренессанс окружил некоторым обаянием представление о науке или науках древних (علم الاوائل или علوم الاوائل).[2] Отражалось ли это обаяние, хотя бы только в IV в. х. и хотя бы только на жизни образованного общества, в такой степени, чтобы можно было говорить, без кавычек,

[1] Известно происхождение и первоначальное значение термина «готическая архитектура», только впоследствии утратившего оттенок порицания. Еще Вольтер писал о своем столкновении с Фридрихом II прусским как о «гото-вандальской истории».

[2] Оба термина например в Ibn al-Qifṭi's Ta'rīḫ al-ḥukamā', ed. Lippert, S. 241.

о мусульманском ренессансе, покажут дальнейшие исследования, которые, вероятно, будут вызваны книгой Меца. Помимо обычной работы по проверке и дополнению собранного в таком сводном труде материала на основании источников, которыми автор не мог воспользоваться, в данном случае необходимо, кроме того, помнить, что книга вышла не при жизни автора и не подвергалась авторской корректуре (издатель не внес никаких изменений по существу и только небольшое число изменений и дополнений стилистического характера). Мелкие недосмотры, обыкновенно исправляемые в корректуре,[1] при таких условиях не могут быть поставлены в вину автору, но в интересах науки, конечно, должны быть отмечены.

В настоящей статье будет рассмотрена глава (12-я, стр. 162—180), посвященная ученым. Не меньший интерес представляют, конечно, последние главы книги, посвященные различным отраслям материальной культуры; интересно, между прочим, замечание (стр. 405), что на Востоке давно утвердилось господство пшеницы, тогда как в сельском хозяйстве европейского средневековья главным событием было вытеснение пшеницей проса и ячменя. Но для характеристики эпохи «ренессанса» едва ли не главное значение имеет очерк жизни и деятельности ученых.

В первых словах этой главы отмечается отличие специалиста-ученого, *ʿāлим*, от широко образованного человека, *адӣб*. Вместо прежнего идеала рыцарского и придворного воспитания к адӣбу в III в. хиджры или IX в. н. э. предъявляются другие требования; он должен уметь говорить обо всем и этим напоминает современного журналиста. Приведенный в книге Меца текст, может быть, не так характерен, как слова Якута в его сочинении об адӣбах:[2] «Разница между адӣбом и ʿāлимом заключается в том, что адӣб берет от каждой вещи лучшее и соединяет это в одно целое, ʿāлим старается познать какую-нибудь одну отрасль знания и достигнуть в ней совершенства».[3]

Об адӣбах говорится, конечно, не в главе об ученых, но в главе о литературе (17-й, стр. 227 и сл.). По мнению автора, арабы высоким

[1] Достаточно сказать, что в главе об ученых приводятся три даты смерти везира (ṣāḫиба) Исмāʿӣла ибн ʿАббāда: 384 г. (стр. 167, также 86), 386 г. (стр. 168), 385 г. (стр. 171; правильная дата, также стр. 95).

[2] GMS, VI, 1, 17.

[3] Смысл фразы ясен, хотя текст несколько искажен. Издатель предлагает читать فيتقنه вм. فيعتله; может быть следует читать فيعتليه.

*

уважением к слову, притом не только к мерной речи, превосходят все народы; рядом с ша̄‘иром (поэтом) стоит х̱ат̣ӣб (оратор). Когда устное слово уступает место письменному (этого процесса автор не касается; он закончился до наступления III в. хиджры), вырабатывается умение писать обо всем, в том числе о предметах книжной учености, в легкой занимательной форме, не утомляя читателя и быстро переходя от одной темы к другой. Типичным литератором такого направления является хорошо знакомый русским читателям, благодаря бар. В. Р. Розену, Джа̄хиз̣[1] (умер в 869 г.). В книге Меца (стр. 229) приводится восторженный отзыв о Джа̄хиз̣е у Мас‘ӯдӣ, который и сам, по мнению современного ученого,[2] должен быть признан предшественником репортеров и глобтроттеров нашего времени.

Блестящее внешнее образование и связанное с ним красноречие давали адӣбу несомненные преимущества перед специалистом-ученым; в этом отношении арабские традиции вполне сходились с традициями античной культуры. У Джа̄хиз̣а[3] приводятся слова некоего корейшита, потомка ‘Атта̄ба ибн-Асӣда, совершенно неверно переданные в книге Меца (стр. 178): «Человек может быть грамматиком, знатоком метрики, уметь производить дележ (наследства) по шариату (т. е. быть сведущим в фиḳхе), быть каллиграфом, хорошо знать арифметику, знать наизусть коран, помнить и передавать стихи — и всетаки он согласится обучать наших детей за 60 дирхемов (в месяц); но кто обладает красноречием и умеет хорошо излагать мысли, хотя бы у него не было никаких других познаний, не согласится на это и за 1000 дирхемов».

Блестящему и, конечно, материально вполне обеспеченному адӣбу противопоставлялся высокий идеал ученого, всецело преданного науке, избегающего общества, равнодушного к житейским благам (стр. 163). Знаменитый философ Фа̄ра̄бӣ довольствовался одним дирхемом в день (стр. 179). Пример еще большего равнодушия к деньгам приводится

[1] Ср., напр., ЗВО, III, 160; VI, 337.

[2] J. Marquart. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Lpz. 1903, S. XXXV.

[3] كتاب البيان والتبيين, егиṗ. изд. 1313 г., I, 151. В моей «Культуре мусульманства» (стр. 53) эти слова приводятся из Якута (GMS, VI, 1, 29) где нет первых слов текста Джа̄хиз̣а, и потому ошибочно приписываются испанцу XII в. Ибн-‘Атта̄бу. У Джа̄хиз̣а говорится об одном из потомков ‘Атта̄ба ибн-Асӣда, наместника Мекки при Мух̣аммеде (по Ибн-Кутейбе معارف, 144, он умер одновременно с Абу-Бекром, т. е. в 634 г., по Табари, I, 2672, он был наместником Мекки еще при Омаре в 22 = 643 г.).

в сочинении Абу-л-Ḥасана Бейхаḳӣ (1106/1169—70),[1] вообще заключающем в себе много интересных данных, которые могли бы дополнить книгу Меца. Астроном Абу-л-Фатḫ ʿАбд-ар-Рахма̄н ал-Ḫа̄зин, автор составленных около 509 г. (1115—6) для султана Санджара астрономических таблиц,[2] получил в награду от султана 1000 динаров и вернул их султану со словами: «Мне они не нужны, — у меня осталось 10 динаров; в год мне довольно трех динаров; со мной в этом доме живет только кошка». Он ел (обедал) три раза в неделю, в остальные дни довольствовался двумя лепешками.[3] Идеал аскета-ученого переносился и в эпоху античной культуры; когда Ибн-Сӣна̄ (Авиценна) стал вести более широкую жизнь, в этом видели нарушение старых традиций.[4] Мало известно до сих пор о студенческой жизни той эпохи, когда еще не было медресе. В книге Меца (стр. 176) приводится рассказ о пожертвовании во время третьего и последнего везирства Ибн-ал-Фура̄та (923—924) 20 000 дирхемов в пользу студентов богословия (طلّاب الحديث); из подробностей рассказа делается вывод, что такие пожертвования не составляли в то время обыкновенного явления. Делается ссылка на «Книгу о везирах» Хила̄ля; в том же тексте Хила̄ля[5] и в истории Ибн-Мискавейха[6] автор мог бы найти дополнительные подробности. Пожертвование было сделано в равных долях в пользу студентов, изучавших литературу (طلّاب الادب), и в пользу «записывавших

[1] Brock., I, 324, по Berl. 10052; ср. теперь более точные даты в биографии Абу-л-Ḫасана Бейхаḳӣ у Якута, GMS, VI, 5, 208—218. Я пользуюсь константинопольской рукописью Сулейманийе, بشير اغا 494. С берлинской рукописью я ознакомился только после того, как была сдана в печать настоящая статья. Берлинская рукопись заключает в себе только сочинение Бейхаḳӣ; константинопольская кроме того еще сокращенное изложение (муḫтаṣар) основного сочинения صوان الحكمة Абу-Сулейма̄на Седжезӣ и прибавление к труду Бейхаḳӣ, под заглавием اتمام التتمّة.

[2] Сохранились в рук. Vat. Arab. 761, использованной Наллино, Al-Battani, I, p. LXVII. У Brock. не упоминается.

[3] وبعث السلطان الاعظم سنجر اليه الف دينار على يدى الامير الامام شافع الطبيب فردّه وقال لا احتاج اليه وبقى لى عشرة دنانير ويكفينى كلّ سنة ثلثة دنانير وليس معى فى هذا الدار الّا سنور وكان ياكل فى كلّ اسبوع ثلث مرّات ويتغدّى بكلّ يوم جردقين. (берл. рук. 90б и сл.).

[4] وكان الحكماء المتقدّمون مثل ارسطوطاليس وافلاطن وغيرهما زهّادا وابو على غيّر سننهم.

[5] Hilâl al-Sâbi. Kitab al-Wuzara, ed. Amedroz, p. 201 и сл.

[6] GMS, VII, 5, 210.

хадисы», т. е. студентов богословия, и считалось самым крупным после пожертвования, сделанного еще в эпоху омайядов, когда Маслама ибн-Абд-ал-Мелик завещал в пользу студентов, изучавших литературу (طلاب الادب), третью часть своего имущества. О другом Ибн-ал-Фурāте (Аҳмеде), брате первого (ʻАлӣ), говорится, что он обладал превосходной памятью и легко постигал все, что принимался изучать; он только жалел, что потратил три года на изучение науки Евклида (геометрии), вместо того, чтобы посвятить эти годы изучению фиḳха. Фиḳх он знал лучше всех людей, по учению всех толков. Все это мало соответствует представлению о государственных деятелях эпохи «ренессанса».

Вопрос о происхождении медресе Мецу совершенно не удалось выяснить. Из сочинения Субкӣ (XIV в.) приводится (стр. 172) известие, что историк нишапурских ученых ал-Ҳāким (умер в 405 = 1014 г.)[1] называет первым медресе построенное в Нишапуре для его современника Исфарāинӣ (умер в 418 = 1027 г.). В тексте автора XII в. Ибн-ʻАсāкира говорится только о постройке для Исфарāинӣ в Нишапуре медресе, «подобного которому там раньше не было».[2] Из сочинения Муḳаддасӣ или Маḳдисӣ, на которое в книге Меца ссылки встречаются часто, автор мог бы убедиться в том, что медресе были в Нишапуре еще в X в.[3] Первым по времени событием, в рассказе о котором говорится о существовании медресе, остается бухарский пожар 325 = 937 г., о котором сообщает Нершаҳӣ.[4]

Из рассказа ʻУтбӣ о современном ему медресе султана Маҳмуда в Газне автор мог бы убедиться в том, что в этом медресе были библиотеки и аудитории, но, в противоположность более поздним, не было жилых помещений. Комнаты от пола до потолка были наполнены книгами; фаḳӣхи и ʻāлимы столицы приходили туда только для преподавания и научных исследований.[5] Медресе имели приблизительно такое же назначение, как те библиотеки и «дома науки», о которых довольно подробно говорится

[1] У автора здесь 406/1015, на стр. 184 405/1014, на стр. 186 405/1015. По Самʻāнӣ (GMS, XX, 99 b) ал-Ҳāким умер в сафаре 405 г. (августе 1014).

[2] Труды III Междун. съезда ориенталистов, II, 305. В том же Нишапуре, приблизительно в то же время, как медресе для шафиʻита Исфарāинӣ, было построено ханафитское медресе ревностным поборником ханафитского толка, наместником Насром, братом Маҳмуда газневидского (ʻУтбӣ-Манӣнӣ, II, 331).

[3] BGA, III, 315, 1.

[4] Nerchakhy, ed. Schefer, 93. Ср. ЗВО, XXIII, 9.

[5] ʻУтбӣ-Манӣнӣ, II, 299.

в книге Меца, где приводится (стр. 169) и бюджет, на скромность которого я обратил внимание в другом месте,[1] «дома науки», основанного в Каире в 395 = 1004—5 г. Обращает на себя внимание жалование библиотекаря — 48 динаров в год, т. е. 4 динара (около 20 р.) в месяц.

Медресе, как видно из слов о постройке медресе для Исфараӣнӣ и о назначении медресе Насра в Нишапуре, предназначались исключительно для преподавания и изучения богословия, причем от ʻа̄лимов (ученых) отличались факӣхи (правоведы). На это различие Мец обращает особое внимание (стр. 163 и 180); по его словам, освобождение от правоведения, которому оно до тех пор было рабски подчинено, было величайшим достижением мусульманского богословия в IV в. х. (X в. н. э.). В свое время фикх, возникший благодаря возрождению греко-римских правовых теорий, был шагом вперед по отношению к первоначальному богословию, основанному только на словах бога и пророка; противниками факӣхов были «люди предания» (اصحاب الحديث, стр. 120).[2] Можно было бы к этому прибавить, что и предание, вероятно, не сразу завоевало себе место рядом с кораном; у Якута[3] приводятся слова грамматика Са̱ʻлаба, где рядом с факӣхами и приверженцами предания отдельно упоминаются приверженцы корана (اصحاب القران). Теоретическое богословие *(кала̄м)* сначала было еретическим и запретным; еще в 279/892 г. книгопродавцы были обязаны присягой не продавать книг по кала̄му, диалектике (джадль) и философии.[4] В IV в. х. Ашʻарӣ создал правоверную догматику, но и школа Ашʻарӣ долго подвергалась преследованиям (стр. 196 и сл.).

Кала̄м старался подкрепить догматы веры научными доказательствами и тем самым вносил в религию элементы сомнения; представителю кала̄ма, мутекаллиму, противополагался мухаккик, «убежденный в правде» (веры) и не нуждающийся в доводах разума. Были, конечно, ученые, старавшиеся примирить оба направления, как сам Ашʻарӣ не видел никакого разногласия между своим учением и учением Ахмеда ибн-Ханбаля, «посредством которого бог обнаружил истину и уничтожил сомнение

[1] Культура мусульманства, стр. 53.

[2] Ср. приведенный мной в книге: История культурной жизни Туркестана. Л. 1927, стр. 31, рассказ о постройке в Мерве Абдуллой, сыном Муба̄река, отдельных рабатов для людей преданий и людей фикха (первоисточник — GMS, XVII, 96, Джуллабӣ; текст в изд. Жуковского, стр. 119).

[3] GMS, VI, 2, 150.

[4] Tabari, III, 2131

сомневающихся».[1] Знаменитый Абу-Ḥайян Тауḥӣдӣ, умерший после 400 г. (1009—10),[2] был «муḥаҝҝиҝом калāма и мутекаллимом муḥаҝҝиҝов».[3] В персидской литературе муḥаҝҝиҝу противополагался вообще ученый, *данишманд*.[4]

Представителям власти приходилось соблюдать некоторое равновесие между учеными разных направлений, как показывает приведенный выше рассказ о пожертвовании везиром Ибн-ал-Фурāтом одинаковой суммы в пользу двух категорий студентов, изучавших литературу и записывавших предания. Буидский министр Абу-л-Фатḥ ибн-ал-ʻАмӣд,[5] убитый в 366 г. (976—7), во время своего пребывания в Багдаде устраивал у себя собрания ученых; один день принадлежал фаҝӣхам, другой — адӣбам, третий — мутекаллимам, четвертый — философам.[6] Тот же Абу-Ḥайян Тауḥӣдӣ считался философом адӣбов и адӣбом философов,[7] из чего видно, что между адабом и философией видели некоторую близость и в то же время принципиальное различие.

По словам Меца (стр. 162) до тех пор свой научный метод и научный стиль имели только богословие и философия; теперь (в III в. х. или IX в. н. э.) свой стиль выработали также филология, история и география. Трудно было бы доказать, что в мусульманском мире философия раньше других наук выработала особый научный язык. Философии Мец не посвящает особой главы и только в немногих местах упоминает о жизни и деятельности отдельных философов. Между тем для оценки мусульманского «ренессанса» вопрос о степени усвоения мусульманами античных философских систем имеет несомненное значение. В этом отношении можно найти много неопубликованного материала в книге Бейхаҝӣ, представляющей, как известно, переработку и продолжение книги Абу-Сулеймāна ибн-Ṭāхира ибн-Бехрāма Седжезӣ,[8] написанной около 370/980 г. для сеистанского князя Абу-Джаʻфара ибн-Бāбӯе. Среди известных имен сеистанских

[1] Текст Ибн-ʻАсāкира в Трудах III Междун. съезда ориентал., II, 285.

[2] GMS, VI, 5, 381.

[3] Ibid., 380.

[4] ИАН, 1921, 205.

[5] О нем в книге Меца, стр. 110.

[6] GMS, VI, 5, 360.

[7] Ibid., 380.

[8] О нем Ҝифṭӣ, 282 и сл. Абу-Сулеймāн был настолько проникнут традициями греческой науки, что называл греческую грамматику, в противоположность арабской, «нашей» (ср. в книге Меца, стр. 225). Его преданным учеником был Абу-Ḥайян Тауḥӣдӣ.

князей нет имени Ибн-Ба̄бӯе, которое, по всей вероятности, есть прозвание; имя Абу-Джа'фар носил из этих князей только Абу-Джа'фар Аҳмед ибн-Муҳаммед ибн-Х̱алаф, правивший, по определению Цамбаура, «приблизительно» от 320/932 до 344/955—6 гг.[1]

Сеистанский князь начал свое образование с науки политики (علم السياسة) и потом приобрел обширные познания и в других отраслях знания, лучше всех людей, которых знал Абу-Сулейма̄н Седжезӣ, был знаком с греческой литературой, мог цитировать Демокрита и помнил все наставления Аристотеля Александру; особенное значение он, и в своей личной жизни, придавал господству над страстями; за стихи, в которых к воину предъявлялось такое требование, один арабский поэт приравнивался им к (греческим) мудрецам.[2] Однажды у князя зашла речь о мусульманских философах; князь сказал: «Хотя их много, но мы не нашли между ними ни одного, которого мы поставили бы наравне с Сократом, или Платоном, или Аристотелем». Присутствующие спросили: «Не исключая и Киндӣ?» Князь подтвердил, что не делает исключения ни для Киндӣ, ни для другого славившегося тогда философа и знатока греческой науки, С̱а̄бита ибн-Ḳурры[3] (умер в 901 г.); в остальных он видел только подражателей двум названным.

[1] E. de Zambaur. Manuel etc. Hanovre, 1927, p. 200.

[2] قال ابو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجزى كان الملك ابو جعفر قويّا فى علم السياسة ثمّ يتصرّف فى غيرها ببصيرة حسنة وكان آخذا نفسه بجوامع السياسة مع المروّة الظاهرة والعفاف الغالب وضبط النفس عند عارض الهوى وكان ينشد كثيرا بيتين ويتعجّب من صحّتهما وجودتهما وحسن نحتهما ويقول لقد وفّق هذا الشاعر ولا اقول انّه شاعر الّا من جهة النظم والوزن والقافية ولكن اقول هذا هو الحكيم

فتًى لم يتّبع نعمة بعد ما مضت * بمنّ ولم يمطل وعيدا ولا وعدا
هواه له عبد ولا يكمل الفتى * اذا لم يكن يوما هواه له عبدا

وكان يحفظ من كلام اليونانيّين ونوادرهم وسيرهم واحوالهم ما لم ار احدا عليه — قال انّى لاستحسن شيئا حُكى عن ذيمقراطيس — وكان يحفظ جميع الفقه التّى لارسطوطيلس فى السياسة ممّا كتب الى الاسكندر شافهه.

[3] وذكر ابو سليمان السجزى قال اجتمعنا ليلة عند الملك ابى جعفر ابن بابويه بسجستان فجرى حديث فلاسفة الاسلام قال الملك ما وجدنا فيهم مع كثرتهم من يقوم فى انفسنا مقام سقراط او افلاطون او ارسطوطيلس فقيل ولا الكندى قال ولا الكندى انّ الكندى على غزار اربه وجودة استنباطه ردىّ اللفظ قليل الحلاوة

Эти слова могли быть сказаны только в такое время, когда труды Фа̄ра̄бӣ еще не были оценены и когда Авиценна (Ибн-Сӣна̄) еще не выступал. Уже тогда возбуждался вопрос о примирении «греческой философии» с «арабским шариатом»;[1] этой целью объяснялась деятельность «верных товарищей»;[2] эти стремления решительно осуждались Абу-Сулейма̄ном Седжезӣ, по словам его ученика Абу-Х̣айя̄на Таух̣ӣдӣ;[3] приводится разговор Таух̣ӣдӣ с буидским везиром около 373 г. (983—4). Уже Абу-Сулейма̄ном было употреблено сравнение религиозного откровения с лекарством для больных (известно, что такой же довод высказывался при современных антирелигиозных диспутах), философии со средством сохранить здоровье и не нуждаться во враче.

Об Авиценне (Ибн-Сӣна̄) и его школе любопытные сведения сообщаются в книге Бейхаḳӣ. Из учеников Авиценны наибольшей известностью в европейской науке пользуется биограф учителя, Абу-ʿУбейдулла Джӯзджа̄нӣ; между учителем и учеником предполагается и научная близость, и в книге Броккельмана[4] о Джӯзджа̄нӣ говорится, как о «Lieblingsschüler» Авиценны. В действительности он, повидимому, был своего рода Босвелем при Джонсоне; по словам Бейхаḳӣ, среди учеников Авиценны не было ни одного менее способного; в собраниях у Авиценны он вел себя как мурӣд, а не как ученик, умеющий извлекать пользу из преподавания учителя.[5] Любимым учеником Авиценны был Абу-ʿАбдулла Маʿс̣ӯмӣ;[6]

متوسّط السيرة كثير العارة على حكمة الفلاسفة وثابت بن قرّه الزم للقطب واشدّ اعتناقا لهذا الفنّ ثمّ جميع الناس يتقاربون بعدهما ولهما السبق على انّ الذين مكسّرة اخراب (احزب .Cod) هذا الشأن وذكر اشياء من هذا الضرب تركنا كراهة للاطالة.

[1] Ḳифṭӣ, 84, наверху.

[2] О значении термина اخوان الصفا Goldziher, Der Islam, I, 22 и сл.

[3] Ḳифṭӣ, 82, 15.

[4] Geschichte der Arab. Litt., I, 453. Из начала рукописи Berl. 2072 (ibid., 454, № 19) можно заключить, что Авиценна называет своего ученика «шейхом».

[5] الفقيه الحكيم ابو عبيد الله عبد الواحد بن محمد الجوزجانى — وصنّف بالفارسيّة كتاب الحيوان ومنه نسخة فى الخزانة النظاميّة بنيسابور ولم يوجد فى تلامذة ابى على اقلّ بضاعة منه وسمعت بعض اساتذتى انّه قال الحكيم ابو عبيد كان فى مجلس ابى على على شبه مريد لا شبه تلميذ مستفيد (берл. рук., 55а).

[6] О нем Brock. I, 458.

Авиценна говорил о нем: «Он по отношению ко мне то же, что Аристотель по отношению к Платону».[1]

Бейхаḳӣ сообщает интересные сведения и о более близких ему по времени философах, из которых он некоторых знал лично. Сведения об ʽОмаре Ḫайя̄ме (умер в 515 = 1121—2 г.) уже были приведены в другом месте.[2] Ученик ʽОмара Ḫайя̄ма Абу-л-Маʽа̄лӣ ʽАбдулла ибн-Муḫаммед Мия̄нджӣ был в то же время учеником Аḫмеда Гаӟа̄лӣ (умер в 520 = 1126 г.); в своей книге زبدة الحقائق он смешивал учение суфиев с учением философов; он погиб жертвой вражды к нему везира.[3] Друг ʽОмара Ḫайя̄ма, философ Абу-Ḫа̄тим Муẓаффар Исфиза̄рӣ, потратил свою жизнь на устройство «весов Архимеда», изобличавших всякое злоупотребление. Казначей султана Санджара, евнух Саʽа̄да, испугался, что будет изобличен этими весами, сломал их и уничтожил их отдельные части; когда философ узнал об этом, он заболел и умер от огорчения.[4] Философ еврей Абу-л-Барака̄т Багда̄дӣ[5] считал себя равным Аристотелю; во время борьбы между халифом Мустаршидом (1118—1135) и султаном Масʽӯдом сельджукским (1133—1152) он был взят в плен; ему угрожала смерть; он принял ислам и этим не только спас себе жизнь, но и приобрел милость

[1] ابو عبد الله المعصومى الحكيم — وقد صنّف المعصومى كتابا فى المفارقات واعداد العقول والافلاك وترتيب المبدعات وكانت فى الخزانة النظاميّة بنيسابور منها نسخة فاخذها جمال الملك بن نظام الملك ولا ندرى اطارت بها العنقاء ام ادركها الفناء وكانت هذا الكتاب معشوق كافة الحكماء — وكان ابو على رحمه الله يقول هو منّى بمنزلة ارسطو من افلاطن ورايت رسالة فى عالميّة الله تعالى منسوبة الى المعصومى ولم يتحقّق لى انّها له او لغيره والغالب على ظنّى انّها له والله اعلم (берл. рук. 56 а и сл.)

[2] Der Islam, III, 43 и сл.; ср. ЗВО, XXV, 404. Ср. теперь еще Bulletin of the School of Or. Studies, V, 467 и сл.

[3] ابو المعالى عبد الله بن محمد الميانجى (берл. المسالحى) كان من تلامذة عمر الخيامى وتلامذة الامام احمد الغزالى وصنّف كتابا وسمّاه زبدة الحقائق وخلط فيه كلام الصوفيّة بكلام الحكماء فصلب بسبب عداوة كان بينه وبين الوزير ابى القسم الاستابادى (sic) (берл. 68б и сл.)

[4] الفيلسوف ابو حاتم المظفّر الاسفزارى — وهو الذى عمل ميزان ارشميدس الذى يعرف به الغشّ والعيار وصرف عمره فى ذلك مدّة فخاف خازن السلطان الاعظم وهو خصىّ يقال له سعادة الخازن ظهور خيانته فى الخزينة بسبب هذا الميزان فقسره وفتّت اجزاه ولما سمع الحكيم المظفّر مرض ومات اسفا (берл. рук. 69б и сл.)

[5] Brock. I, 460.

султана.[1] После смерти султана он был обвинен в дурном лечении и умер от страха. Ученик его, которого Бейхаkӣ видел в Мерве в 519/1125 г., в припадке меланхолии зарезал себя в одну зимнюю ночь перочинным ножем.[2]

Бейхаkӣ знал также Шахристāнӣ, автора известной книги о религиозных и философских учениях, умершего в 548 г. (1153). Его, как известно, осуждали за то, что он в своих лекциях никогда не ссылался на бога и пророка.[3] Бейхаkӣ осуждал его за попытки философского толкования стихов корана и этим рассердил его. По мнению Бейхаkӣ, толковать коран можно было только на основании объяснений, исходящих от спутников пророка и их последователей; между философией и толкованием корана не было ничего общего; в деле примирения философии с шариатом нельзя было, по мнению Бейхаkӣ, превзойти Ғазāлӣ.[4] Как враг греческой философии, Ғазāлӣ заимствовал большую часть доводов своего противофилософского сочинения у Иоанна Ґрамматика александрийского,[5] который, по мусульманскому преданию, выступил против догмата троицы и нашел поддержку у мусульманского завоевателя Египта, ʿАмра.[6]

[1] الفيلسوف اوحد الزمان ابو البركات بن ملكا البغدادى فيلسوف العراق ومن ادّعى انّه نال رتبة ارسطو—ولمّا أُخذ ابو البركات فى مصافّ المسترشد بالله والسلطان مسعود وقرب حينه اسلم فى الحال وكان من قبل يهوديا فنجا من القتل وخلع عليه السلطان وحسن اسلامه (берл. рук. 85б и сл.)

[2] الفيلسوف محمود بن الخوارزمى كان والده وزير قسرٍ (?) وهو تركىّ استولى على خوارزم وكان محمودا ديّنا فاضلا كاملا استفاد من الحكيم ابى البركات ورأيته بمرو فى شهور سنة تسع عشر وخمسماية فاستولى عليه نوع من السوداء فذبح فى ليلة من ليالى الشتاء شخصه بسكّين القلم (берл. рук. 90а и сл.)

О двух других примерах самоубийства среди ученых, по мнению автора единственных, см. в книге Меца, стр. 354.

[3] Якут, معجم, III, 343; приведено в книге Меца, стр. 202 и раньше в моем «Туркестане», стр. 462, англ. изд. стр. 428 и сл.

[4] وكان يصنّف تفسيرا ويأوّل الآيات على قوانين الشريعة والحكمة وغيرها فقلت له هذا عدول عن الصواب لا يتفسّر القران الّا بتاويل السلف من الصحابة والتابعين والحكمة امر هو بمعزل عن تفسير القران وتاويله خصوصا ما تاوّله انت ولا يجمع بين الحكمة والشريعة احسن ممّا جمعه الامام الغزالى رضى الله عنه (берл. рук. 78б и сл.)

О толкованиях Шахристāнӣ на суры корана Якут, III, 344 (толкование суры о Иосифе).

[5] واكثر ما اورده الامام حجّة الاسلام الغزالى رحمة الله عليه فى تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوىّ (о Яҳье берл. рук. 14б и сл.)

[6] Ķифтӣ, 354 и сл.

Из сочинения Бейхак̣ӣ видно также, что уже в то время существовали фантастические рассказы о философах, причем авторы таких рассказов не останавливались перед явными анахронизмами. Так из какой-то «Книги о нравах философов» приводится анекдот о встрече буидского министра (с̣āх̣иба) Исмā‘ӣла ибн-‘Аббāда с Фāрāбӣ. Везир (родился в 938 г.) давно и безуспешно приглашал к себе Фāрāбӣ (умер в 950 г.), даже обещал награду тому, кто его приведет. Однажды Фāрāбӣ явился в дом везира в одежде турка;[1] гости стали насмехаться над ним и упрекать впустившего его привратника. Через некоторое время Фāрāбӣ заиграл на лютне (بربط) и своей игрой нарочно погрузил в сон все собрание; потом он ушел, написав на лютне: «Абу-Нас̣р Фāрāбӣ пришел; вы над ним насмеялись; он погрузил вас в сон и исчез». Везир до конца жизни не мог забыть этого происшествия. Философу христианского происхождения Абу-л-Фараджу ибн-ат̣-Т̣аййибу (XI в.) приписывается фантастический рассказ, по которому Абу-л-Фарадж был потомком апостола Павла, Павел — племянником (сыном сестры) Галена; тут же говорится о переписке Галена[2] с Иисусом.

Мусульманский ренессанс изображается в книге Меца не столько как век возрождения античных традиций, сколько как век прогресса, после которого наступает застой. В 433 (1041 г.) халиф К̣āдир (?)[3] издал в Багдаде символ веры, подписанный богословами; это — «первое подобное сочинение с официальными притязаниями», и им определяется конец эпохи

[1] ووصل ابو نصر الى الرىّ وعليه قباء وذارىّ وسخ (?) وقلنسوة بلقاء وكان اثطّ
قصيرا على هيئة بعض الاتراك (берл. рук. 10б и сл.)

[2] وكان ابو الفرج يقول انا من اولاد فولوس وفولوس كان ابن اخت جالينوس ولمّا
بعث الله تعالى عيسى بالحقّ الى الناس كان جالينوس شيخا عاجزا فبعث الى عيسى
عليه السلام وكان عيسى يقرأ ويكتب فبعث (Cod. add. عيسى) اليه ابن اخته
فولوس واعتذر وقال انا محبوس الهرم فكتب الى عيسى عليه السلام كتابا يا طبيب
النفوس ونبى الله تعالى ربّما عجز المريض عن خدمة الطبيب بسبب عوارض
جسمانيّة قد بعثت اليك بعضى وهو فولوس لتعالج نفسه بالآداب النبويّة والسلم
فوصل فولوس الى عيسى عليه السلم اكرمه وصار من الحواريّين وكتب عيسى عليه
السلم الى جالينوس يا من انصف من علمه الصحيح ولا يحتاج الى الطبيب الّا فى حفظ
صحّته والمسافة لا يحجب النفوس والسلام وادّعت النصارى انّ فولوس صار بعد شمعون
الصفا نبيّا وله كتاب فيه دلائل البعث والحشر (берл. рук. 19а)

[3] Здесь, очевидно, недосмотр; К̣āдир умер в 422/1031 г.

прогресса (der Werdezeit) в богословии (стр. 198). В то время только определялось сохранившееся до сих пор господство каждого из четырех правоверных толков в отдельных районах (стр. 204); резкого разграничения толков и установления их числа еще не было, все еще находилось в движении (стр. 203). Словарь Джаухарӣ (умер в 392 = 1001 г.)[1] настолько превосходил все другие сочинения этого рода, что о нем в продолжении нескольких веков писали противники и защитники (стр. 226). В этимологии арабы не создали ничего более высокого, чем труд современника Джаухарӣ, Ибн-Джиннӣ (стр. 227). Арабская проза осталась до сегодняшнего дня на том уровне, который был достигнут в X в. (стр. 224). Поэты IV в. х. высоко возвышались, каждый в своей области, над всеми последующими веками арабской литературы (стр. 264). Только в географии признается (стр. 268), что Бӣрӯнӣ (XI в.) представлял шаг вперед по сравнению с Джāхиӟом и Мас'ӯдӣ.

В конце главы об ученых приводятся анекдоты, напоминающие «die Professorenbilder der Witzblätter» (стр. 179 и сл.). Не всегда в этих анекдотах правильно передаются слова источника; так в приведенном у Якута[2] рассказе Ẋaṭӣба, по поводу споров между грамматиками С̱а'лабом и Мубаррадом, не сказано, что эта перебранка забавляла их учеников, бегавших ради этого из аудиторий одного в аудиторию другого. Говорится только, что, как грамматики спорили между собой, так и среди людей возникали споры о том, кто выше, С̱а'лаб или Мубаррад. Приводится мнение одного из ṭāхиридов, по которому для того, чтобы судить о том, кто ученее, С̱а'лаб или Мубаррад, надо было бы быть ученее их обоих.

Предлагаемая статья посвящена только одной из сторон жизни, затронутых в книге Меца; на выбор темы, кроме приведенных выше причин, оказала влияние и цель настоящего собрания статей, т. е. преобладающие научные интересы того ученого, которому оно посвящено.

В. Бартольд.

Июль 1929.

[1] В другом месте (стр. 180) 390/1000 г.; еще другие даты у Brock. I, 128. Точных дат рождения и смерти Джаухарӣ не знал уже Якут (GMS, VI, 2, 269).

[2] GMS, VI, 2, 149.

Анонимная историческая рукопись коллекции В. А. Иванова в Азиатском музее

Среди арабских рукописей Бухарской коллекции Азиатского музея, собранной В. А. Ивановым в 1915 г., обращает внимание одна дефектная рукопись исторического содержания под шифрой Nova 1129. Рукопись представляет собой большой том в 296 листов, размером 28.5 × 18.5 *см*, по 18—19 строк на странице. Бумага старая, плотная, глянцевитая, восточного производства, в некоторых местах повреждена сыростью, последний лист с обратной стороны почти не читаем. Рукопись переплетена в крепкий кожаный переплет восточного образца, приходящийся вровень с обрезом листов. Верхняя и нижняя крышка украшены накладным тиснением. При переплете вставлены два форзацных листа другой, худшей качеством бумаги. Рукопись переплетена вторично: поля невелики и в одном месте под обрез попали marginalia. При переплете были перепутаны листы, — их порядок установлен на листе перед текстом К. Г. Залеманом: 140–149 (чит. 148), лакуна, 1–139, лакуна, 150–269.[1] На том же листе в средине находится обведенная овальной линией надпись براهين الاعراب и сверху — инвентарная пометка рукой В. А. Иванова: № 801 Бухара 8 X 1915 В. Иванов. Через каждые девять-десять листов на полях встречается ромбовидная печать с надписью وقف از كتب خواجه محمد پارسا ١٢٥٠ определяющая принадлежность рукописи к общественной библиотеке. Четыре начальных и три конечных листа, также как и форзацы, подряд отмечены печатью.

[1] Следы первоначального подсчета по десяткам листов находятся на каждом десятом листе слева в верхнем углу. Большей частью они попали под обрез. Ясно видны только обозначения يا (л. 30 а), يو (л. 80 а) и يط (л. 110 а).

Рукопись не датирована, но по почерку и характеру бумаги ее можно отнести к XIII—XIV в. Крайним пределом может считаться первая четверть XV в., в связи с именем Мухаммеда Пāрсā. Написана рукопись уверенным, четким *несхом* очень грамотным переписчиком: пунктуация и полная огласовка проставлены совершенно правильно. О внимательном отношении переписчика к тексту говорят вставки пропущенных слов на полях и пометки, поясняющие некоторые незнакомые переписчику имена.[1] Встречаются пометки, сделанные и другой рукой. Через известный промежуток на полях попадаются пометки بلغت القرآة.[2]

Названия сочинения установить не удалось. Неизвестно, можно ли считать за название стоящий перед текстом заголовок براهين الأعراب. В библиографических работах, как европейских, так и арабских, сочинений с указанным заглавием мною не найдено. На л. 54б часть сочинения называется تأريخ الخلفآء الراشدين المهديّين, на л. 235б другая часть носит название المختصر من أخبار الخلفآء الراشدين رضوان الله عليهم أجمعين وآثار الملوك من بنى أميّة, но считать эти описательные наименования за название всего сочинения нет оснований, так как они не обнимают всего содержания сочинения. Таким образом вопрос об общем названии труда остается нерешенным.

Точно также нерешенным остается и вопрос об авторе. Имя его в рукописи не встречается, но некоторые данные наталкивают на след для его отыскания. В самом начале третьей части (на л. 236б), излагая причины, побуждающие его начать историю «благословенной династии» ʿАббāсидов с их предка ʿАббāса, автор в их числе приводит свою связь с этой династией через своего предка. Автор рассказывает, что при завоевании Персии при халифе ʿОс̱мāне начальник одного из отрядов, действовавших в области Иṣфахāна, Муджāши̱ʿ ибн Масʿӯд ас-Суламӣ осадил городок Абрӯз,[3] который в эпоху автора уже носил название Ḳāшāна.[1] Население защищалось в крепости, которая во времена автора находилась посреди

[1] На лл. 58а, 91б.

[2] На лл. 21б, 50б, 70б, 93а, 147б, 155а, 165б, 197а, 214б, 282б.

[3] Название Абрӯз встречается только у Ибн Х̱ордāḏбеха, BGA, VI, текст 58,14 и у Ибн Русте, BGA, VII, 190,9.16. Местоположение его определяется расстоянием в 35 фарсахов от Йехӯдии, по дороге из Иṣфахāна в Рей. Сводка данных — у P. Schwarz. Iran im Mittelalter, V, 642, 645; VII, 931—932. Lpz. 1924. 1929. Упоминается в персидской обработке VIII в. х. сочинения ал-Мāфаррӯх̱ӣ: *Рисāлат маḥāсин Иṣфахāн*, — E. Browne, JRAS, 1901, pp. 428—429.

города.[1] Начальником места называется Ма̄хӯйе.[2] Сын его, Йездӯйе,[3] глядя со стен крепости на осаждающих, перепрыгивал с зубца на зубец, за что и получил от арабов прозвание الصبىّ الوّثاب. По взятии крепости он попал в плен вместе с другими жителями города, был приведен ал-Муджа̄ши' в Медину и там подарен им 'Абдалла̄ху ибн ал-'Абба̄су, искавшему себе для услуг пленника знатного происхождения. Вместе с детьми Ибн ал-'Абба̄са он был отдан в школу и обучался там Корану и арабскому языку, причем достиг в нем красноречия и сделался поэтом. Затем он выкупился на волю и просил разрешения вернуться в родной город, где у него был закопан клад. Ибн ал-'Абба̄с отпустил его и выказал большое внимание к бывшему пленнику и слуге, проводив его лично; при этом он подарил Васса̄бу на память собственноручный список Корана, копье и меч из своего оружия. Васса̄б, будучи еще в Медине, женился, и у него там родился сын Йаҳӣа̄, который также обучался в Медине Корану и преуспел в нем. При возвращении Васса̄ба с сыном через Куфу, жители ее задержали у себя молодого чтеца, и он остался у них. Отец его вернулся в Абрӯз, выкопал клад, женился вторично и провел остаток своей жизни в родном городе. Год его смерти неизвестен. Позволю себе привести in extenso текст начала третьей части сочинения, содержащий изложенные биографические данные и интересный, как образец стиля автора.

بسم اللّه الرحمٰن الرحيم

الحمد للّه العظيم فى ذاته القديم بصفاته العَدْلِ فى قضيّته الحكيم فى فِعْله

وَمَشيئَتهْ[a] ليس لأوله ابتدآءٌ ولا لآخره انتهآءٌ حمدًا يزيدُ ولا يبيدُ وصلّى اللّه على

[a] В тексте مَشيّته.

[1] Географические данные указаны у В. В. Бартольда. Историко-географический обзор Ирана. СПб. 1903, 119—120 и у P. Schwarz, o. c. index s. v. Ḳāšān. Исторические данные об осаде и взятии Ка̄ша̄на (в 29 г. х.), приводимые нашим автором, расходятся с данными ал-Бела̄зурӣ. У ат-Табарӣ о завоевании Ка̄ша̄на не упоминается вовсе. По ал-Бела̄зурӣ оно было совершено, после взятия Кума Абӯ Мӯсой ал-Аш'арӣ, войском отправленным им под начальством ал-Аҳнафа ибн Кайса (Liber expugnationis regionum, ed. de Goeje, 313). Муджа̄ши' во взятии Ка̄ша̄на не принимал участия.

[2] Ср. имя Māhōē у F. Justi. Iranisches Namenbuch. Marburg, 1895, 187; Belādsorī, 315—316 имя *марзба̄на* Мерва Ма̄хавейх.

[3] Ср. имя Yazdōē у F. Justi, o. c., 149.

محمّدٍ خاتم الأنبيآءِ وخير مَنْ مشى تحت السمآءِ وعلى آله وأهل بيته المنتخبين[b]
وعلى الذين اتّبعوهم باحسانٍ * أمّا بعدُ فقَدْ وفّق اللّه تعالى لجمْع ما التمسْتَه أبقاك
اللّه وحرَسَك ودرس النعمة بك وعندك * من أخبار الخلفآءِ الراشدين المهديّين رضوان
اللّه عليهم أجمعين وذِكر نَبْذ مُوجزٍ من سِيَرهم و سُننهم (л. 236a) حتّى انقلبوا الى مرضاتِ[c]
اللّه عزّت قُدْرته * وذكر من انتصب منصِبَهم و تلقّب بالقابهم من ملوك بنى أُميّةَ وما
كان عليه كلُّ واحدٍ منهم من مذهبه فى نفسه وحُكمه فى رَعيّته وعَدْله او جَوْره فى
قضيّته وخير ما ينطوى عليه وشرِّه فى سيرتِهِ وطريقته * وهذا حِينَ نبتدئ بذكر
أخبار الدولة الهاشميّة العبّاسيّة أيّدها اللّه بُعدًا وقربًا ونَشَرها شرقًا وغربًا *
ونَسْلُكُ فيها المسلك المتقدّم فى الايجاز والاختصار وتَرك التطويل وتجنُّب
الاكثار * مع أنّ قُرْبَ العَهْد بها واتّصال السماع خَلْفًا عن سَلَف يحملان على زيادة
الشرح وبسط القول وكذلك كثرة مناقبها وسَعَةُ فضايلها وصفاؤُها من الشوايب
والمعايب ونقاؤها من البدَع والشُبَه * فانّها كانت دولةً مباركةً ردّت الامور الى
قرارها وأسندت القضايا والأحكام الى خِيارها ونشأَ فيها العلمآءُ والفقهآءُ وتدرّج
بمكانها نَقَلَةُ حديث الرسول والقرّآءُ وظهر برغبات اصحابها الأدب والادبآءُ * لم
يُلْحَق فيها اولاد الزنا بشَرَف الاخوة والابآء ولا زُوّجوا بالبنات والعمّات دون
الأكفآءِ طمعًا فى معونتهم (л. 236б) على طلب الدنيا الفانية وحرصًا على مُساعدتهم فى نيل
الحُطام الزايل * ولا لُعِنَ فيها السَلَف الصالح والامام الطاهر صلوات اللّه عليه على
منابرهم ضلالاً وعُدْوانًا وكُفْرًا باللّه تعالى ونفاقًا * فالحمد للّه الذى نصر اولياءَه
وخذلهم[d] وغيّرهم بالصالحين وبدّلهم فما أشبه الشُمّات بما أصابهم الاّ بقول
[بعض][e] المحدّثين

[b] В тексте المُنْتَجبيّنَ. [c] Кораническое написание. [d] Может быть нужно ولا خذلهم. [e] На полях.

خَنَازِيرُ نَامُوا عَنِ الْمَكْرُمَاتِ * فَنَبَّهَهُمْ قَدَرٌ لَمْ يَنَمْ
فَيَا قُبْحَهُمْ فِي الَّذِي خُوِّلُوا * وَيَا حُسْنَهُمْ فِي زَوَالِ النِعَمْ

وقد دعانى الى أنْ أبتدئَ بذكر العبّاس بن عبد المطّلب لُبانةٌ فى نفسى وأَرَبٌ يخصّنى وذاك أنّى أنتسبُ الى ولآءٍ فى هذا البيت الشريف شرعيٍّ لأنّ جدّى الذى أنتسبُ اليه من احدى طرفَىَّ وثّابٌ وكان مكاتبًا لعبد الله بن العبّاس أبى الأئمّة رضوان اللّه عليهم * وأصل ذلك أنّ مُجاشعَ بن مسعود السُلمىّ غزا نواحيَ اصفهان فى زمن عثمٰن فأناخ على قرية أَبْروزَ وهى التى تُدْعَى اليومَ قاشان[f] فتحصّن أهلها منه الى قلعةٍ هى وسط المدينة اليومَ منها وكان للموضع رئيسٌ يقال له ماهُويَهْ[g] وله ابنٌ يُسمَّى يَزْدُويَهْ[g] وكان يصعد الحِصْنَ ويطّلع من شُرَفِهِ يثب من بعضها الى بعضٍ فسمَّتْه (л. 237a) العرب الصَبِيَّ الوثّابَ فاتّفق أنّهم فتحوا القلعة وسبَوْا مَنْ فيها فلمّا انصرف مُجاشعُ بن مسعود من جهاده الى المدينة تلقّاه عبد الله بن العبّاس مهنّئًا[h] له وقال ايّها الأَخُ دُلَّنى مِنْ هؤلآءِ الذين سبيتَهم على صبيٍّ له حَسَبٌ فى قومه وكياسةٌ فى نفسه لأشتريَهُ وأستخدمَهُ لنفسى فوهب له مُجاشعٌ وثّابًا وقال ليس فيهم مِثْله * فتسلّمه وسلّمه مع أولاده الى المكتب حتّى تعلّم القرآن والعربيّة وصار فيها فصيحًا شاعرًا * ثمّ انّه طلب من عبد اللّه أنْ يكاتبه فكاتبه عبد اللّه فلمّا أدّى مال كتابته استأذنه فى الانصراف الى قريته وزعم أَنّ له هناك دفينًا جمًّا فاذن له عبد اللّه وشيّعه بنفسه وأعطاه سيفًا من سيوفه وحربةً له ومُصحفًا بخطّه ليكُنْ تذكرةً له عنده وتشريفًا ايّاه * وكان قد تزوّج بالمدينة ووُلِد يَحْيَى بن وثّاب وتعلّم القرآن وبرع فيه فلمّا وصلا الى الكوفة رغب أهلُها فى يَحْيَى وأمسكوه عنده[i] فجلس فى

f В тексте قاسان. g В тексте مَاهُوَيهْ и يَزْدُوَيهْ. h В тексте مُهَنِيًّا.

i Так в рукописи.

*

الجامع يقرأ عليه وله القرآءة المعروفة ورجع أبوه الى قرية أَبْرُوزَ واستخرج الدفين الذى كان له وتزوّج واتّخذ أمّهاتِ أولادٍ ورُزق من الأموال والأولاد شيئًا جمًّا وافرًا وخطّ للبلد هذه الخِطّة (л. 237б) التى تُرى اليَوْمَ وله مناقبُ كثيرةٌ ومآثرُ غزيرةٌ ليس يحتملُ أوّلُ الكتاب ذِكرَها ولسنا نقصد قصدها غير أنّا نروى منه الذى فيه الشرف والمأثرة رَوَى عبد الله بن عمر أنّ عبد الله بن العبّاس أقبل يومًا وذاك بعد أن كُفّ بَصَرُهُ يقوده وَثّابٌ مولاه فمرّ بقوم من الخوارج يسبّون عليًّا فوقف عليهم وقال من سابُّ اللّهِ فيكم فقالوا نبرأُ من ذلك فقال مَنِ السابُّ رسولَ الله صلّى الله عليه فقالوا نعوذ بالله من ذلك فقال مَنِ السابُّ عليًّا فقال واحدٌ منهم قد كان شَيْءٌ من ذلك فقال أشهد أنّ رسول الله صلّى الله عليه قال مَنْ سبَّ عليًّا فقد سبّنى ومَنْ سبّنى فقد سبّ الله ومضى ثم التفت الى وَثّابٍ وقال كيف وجدتهم يا بُنَىَّ فقال على البديهة

نَظَرُوا إِلَيْكَ بِأَعْيُنٍ مُحْمَرَّةٍ * نَظَرَ التُّيُوسِ إِلَى شِفَارِ الْجَازِرِ

ثمّ قال له أَجِزْ يا بُنَىَّ فأطرق هُنَيْهَةً ثم أنشد

خُزْرِ الْعُيُونِ نَوَاكِسٍ أَبْصَارُهُمْ[k] * نَظَرَ الذَلِيلِ إِلَى الْعَزِيزِ الْقَاهِرِ

فقال له أَجِزْ يا بُنَىَّ فقال ما عندى إجازةٌ وأنشد عبد الله

أَحْيَاؤُهُمْ خِزْىٌ عَلَى أَمْوَاتِهِمْ * وَالْمَيِّتُونَ فَضِيحَةٌ لِلْغَابِرِ

رجعنا الى نَسق الحديث الذى أردنا فنقول كما شرطنا تجنُّبًا مِنَ التطويل بحذف الأسانيد وذكر أسمآءِ الرجال *

Что касается сына предка автора, Йаḫйи ибн Васса̄ба, то он сделался известным чтецом Корана в Куфе, основателем одного из семи чтений Корана и передатчиком преданий. Ан-Нева̄ви̅ в числе его учителей в чтении

[k] В тексте نواكسى ابصارهم

Корана называет Ибн ʻОмара и Ибн ʻАббāса.[1] Ибн Саʻд говорит, что он читал Коран под руководством ʻУбейда ибн Нудейлы ал-Хузāʻӣ.[2] Это свидетельство повторяет Ибн Кутейба.[3] *Хадӣсы* он передавал со слов Ибн Масʻӯда, Абӯ Хурейры и ʻĀʼиши.[4] В числе его учеников ан-Невавӣ называет Кутāду ибн Диʻāма (دعامة),[5] Мукāтила ибн Хаййāна[6] и ал-Аʻмаша,[7] тоже известного чтеца и передатчика преданий, чтение которого было принято куфийцами после смерти Йахйи. Последнее подтверждается свидетельством ал-Аʻмаша, приводимым у ас-Самʻāнӣ: «Они (куфийцы) придерживались чтения Ибн Ваççāба, когда же он умер, было принято мое чтение», — вероятно по близости его к чтению Йахйи.[8] Ал-Аʻмаш считал его лучшим из чтецов. С его слов передавали *хадӣсы* ал-Бухāрӣ и Муслим.[9] Аз-Захабӣ в своей *Тазкират ал-хуффāз* только мимоходом упоминает его в числе التابعين, приводя его *нисбу*, — ал-ʻĀмирӣ,[10] в то время, как в других источниках она приводится всеми согласно, как ал-Асадӣ. Абӯ 'л-Махāсин приводит одну из особенностей его чтения: он не читал *басмалы*.[11] К сожалению более подробных сведений об особенностях чтения Йахйи ибн Ваççāба у нас не имеется. О нем упоминает еще ан-Недӣм ал-Варрāк,[12] Ибн ал-Джезерӣ[13] и ал-Йāфиʻӣ.[14] Умер Йахйā в 103 г. х., в правление Йезӣда II ибн ʻАбдалмелика, — эту дату называют согласно все авторы.

Наиболее подробными источниками сведений о Ваççāбе и Йахйе является наша рукопись и *Китāб ал-ансāб* ас-Самʻāнӣ. Оба сочинения передают

[1] El-Nawawi. The Biographical Dictionary... ed. F. Wüstenfeld. Göttingen, 1842—47, 631—632.

[2] Ibn Saad Biographien, VI, hsg. v. K. V. Zetterstéen. Leiden, 1909, 209, где ему посвящена отдельная биография; ibid., 238 в биографии ал-Аʻмаша.

[3] Ibn Cotaiba's Handbuch der Geschichte, ed. F. Wüstenfeld. Göttingen, 1850, 263.

[4] El-Nawawi, ibid.

[5] Ум. 117—118 г. х., ibid., 509.

[6] Ум. ок. 140 г. х., ibid., 573.

[7] Ум. 148 г. х. Ibn Challicani Vitae illustrium virorum ed. F. Wüstenfeld. Gottingae, 1835—42. № 270; Ibn Cotaiba, o. c., 246.

[8] Al-Samʻāni. The Kitāb al-Ansāb. Reprod. facsimile... by D. S. Margoliouth. Leiden, 1913 (Gibb Memorial Series, XX), f. 578ᵛ.

[9] El-Nawawi, l. c.

[10] تذكرة الحفّاظ хайдерабадское изд. s. a. I, 94.

[11] Abū 'l-Mahāsin Ibn-Tagribardii Annales, ed. F. Juynboll et Matthes, I, 280. Lugd. Bat., 1855.

[12] Kitâb al Fihrist... hsg. v. G. Flügel. Lpz. 1871—72, т. I, 29.

[13] По Th. Nöldeke. Geschichte des Qorâns, ed. I. Göttingen, 1860, p. 268, 288.

[14] *Мирʼāт ал-джинāн*... 2 тт. Хайдерабад, 1337—1339 г. х., т. I, 214—215.

те же факты, но в несколько различных версиях: версия ас-Сам'а̄нӣ значительно короче. Привожу ее по изданию[1] и рукописи Азиатского музея ст. ф. 543а, л. 452б:

الوثّابى بفتح الواو والتاء المثلثة المشددة وفى آخرها الباء الموحّدة هذه
النسبة الى وثاب وهو اسم رجل ولا ادرى[a] هل نسب الى وثاب والد يحيى بن
وثاب مقرى اهل الكوفة لان وثابا كان من قاشان[b] فوقع الى ابن عباس فاقام
معه سنتين (!) ثم استأذنه[c] فى الرجوع الى قاشان فاذن له ورحل[k] من الحجاز مع ابنه[d] يحيى
بن وثاب فلما بلغ الكوفة قال لابيه انى موثر خط العلم[e] على خط المال[e] فاعطنى
الاذن فى المقام فاذن له وخرج وثاب الى قاشان واقام يحيى بن[f] وثاب بالكوفة
فصار اماما فى القرآءة[g] ومات بها سنة ثلاث ومایة وكان الاعمش يقول كانوا
يقرؤون[h] على يحيى بن وثاب فلما مات اخذ قرآءتى[l] وكان ابو عبد الرحمن السلمى
يقول يحيى بن وثاب أقرأ[i] من بال على التراب

Кроме упомянутых источников, отца и сына упоминает ат-Ṭабарӣ и сына — Ибн ал-А̱сӣр, по одному разу, но уже как источники. Ат-Ṭабарӣ передает, через *иснāд* Йа'кӯб ибн Ибрāхӣм ← Исмā'ӣл ибн Ибрāхӣм ← Ибн 'Аун ← ал-Ḥасан ← Ва̱сс̱āб, некоторые подробности убийства 'Ос̱мāна. Ва̱сс̱āб находился в Медине вместе с халифом в его доме и был очевидцем кровавого события 35 года.[2] *Ривāйат* со слов Йаḥйи у Ибн ал-А̱сӣра[3] не имеет большого интереса. На этом обрываются сведения о родословной автора нашей истории. Встречаются еще связанные с именем Ва̱сс̱āба Ṣадаḳа ибн Ва̱сс̱āб *ал-Мунеджжим*[4] и 'Ос̱мāн ибн Ṣадаḳа ибн Ва̱сс̱āб *аш-*

[a] Обе рук. لادرى. [b] Обе рук. здесь и повсюду ниже فاشان. [c] AM استاذن. [d] Обе рук. ابيه. [e] Обе рук. خطالعلم; может быть здесь и ниже нужно читать حفظ حفظ المال — العلم. [f] Обе рук. ابن. [g] Ed. الفراءة. [h] Ed. и AM يقرون. [i] Ed. и AM اقراء. [k] Ed. и AM ورجل. [l] Ed. и AM قراتى.

[1] Cit. supra.

[2] Aṭ-Ṭabari ... Annales, ed. M. J. de Goeje, I, 2989; Йаḥйā только упоминается ibid., III, 2502.

[3] Ibn-el-Athiri Chronicon... ed. C. J. Tornberg, IV, 292. В т. V, 79 под событиями 103 г. х. приводится упоминание о смерти Йаḥйи ибн Ва̱сс̱āба ал-Асадӣ ал-Минḳарӣ.

[4] Tabari, II, 1766.

Ша̄ʻир,[1] но находятся ли они в какой-либо связи с предком историка, выяснить не удалось.

Как уже было указано в начале, рукопись не имеет ни даты написания, ни даты сочинения труда. Но на основании некоторых данных, находящихся в тексте, время сочинения удается установить довольно точно.

На лл. 176б—177а, по поводу отмены халифом ʻОмаром II проклятия ʻАлӣ с *минбаров* в мечетях, приводятся следующие слова:

والى هذا أشار اليه السيّد الشريف الرضيّ الموسويّ بالأمس[2]

يَابْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ لَوْ بَكَتِ الْعَيْـ * ـنُ فَتًى مِنْ أُمَيَّةٍ لَبَكَيْتُكْ

أَنْتَ نَزَّهْتَنَا عَنِ الشَّتْمِ وَالسَّـ * ـبِّ فَلَوْ أَسْطِعِ الْجَزَآءَ جَزَيْتُكْ

غَيْرَ أَنِّي أَقُولُ إِنَّكَ قَدْ طِبْـ * ـتَ وَإِنْ لَمْ تَطِبْ وَلَمْ يَزْكُ بَيْتُكْ

Аш-Шерӣф ар-Раḏӣ ал-Мӯсевӣ Абӯ ʼл-Ḫасан Муḫаммед род. 359/970 г., ум. 406/1015 г. в Багдаде. Дата рождения указывается ас̱-С̱аʻа̄либӣ,[3] дата смерти — Ибн ал-Ас̱ӣром[4] и ал-Йа̄фиʻӣ,[5] обе даты — Ибн Ḫаллика̄ном[6] и Абӯ ʼл-Маḫа̄сином.[7] Он был виднейшим представителем ʻАлидов в Багдаде при Буидах и занимал почетную должность официального старейшины (*наḳӣба*) Ṭа̄либитов до своей смерти.[8]

Кроме этого хронологического указания, на л. 214а мы находим другое. Автор, перечисляя детей халифа Хиша̄ма и упоминая Муʻа̄вию, делает следующее отступление:

[1] Ibid. II, 1723.

[2] Стихи приводятся с вариантами у Ибн аṭ-Ṭыḳṭаḳа̄, Elfachri ... hsg. v. W. Ahlwardt. Gotha, 1860, 155 и у Йа̄ḳӯта — Jacut's Geographisches Wörterbuch... hsg. v. F. Wüstenfeld. Lpz. II, 671. Ср. ссылку В. В. Бартольда, Христианский Восток, VI, 227,9

[3] *Йатӣмат ад-дахр*. Бейрут, II, 297; ас̱-С̱аʻа̄либӣ, говоря о нем, еще как о живом, дает ему очень высокую оценку: وهو اليوم أبدع أبناء الزمان وأنجب سادة العراق; там же он приводит образцы его стихов и упоминает о его *дӣва̄не* из 4 тт. Этот *дӣва̄н* дошел до нас (ср. C. Brockelmann, GAL I, 82). Характеристика его, как поэта, — в книге A. Mez. Die Renaissance des Islāms. Heidelberg, 1922, 261—264.

[4] O. c., IX, 183.

[5] O. c., III, 18.

[6] O. c., № 678.

[7] O. c., ed. W. Popper, II, 2 p. 121.

[8] Сводная статья F. Krenkow'a о нем в Encyclopédie de l'Islam, IV, 341.

أمّا معاوية بن هشام فكان له ابنٌ يقال له عبد الرحمن [بن][a] معاوية غلب على الأندلس حين قُتل مَرْوان الحمار ووَلَدُه هناك والأمويّ الذى على الأندلس فمن وَلَده الى اليوم يرث الملك منهم الخَلْفُ عن السَلَف.

Это отступление важно для нас, так как дает нам предел, после которого не могло быть написано сочинение нашего автора. Автор говорит об Омеййадах в Испании, как о современной ему династии. Как известно, Омеййады правили в Испании до 422/1031 г. Автор мог не знать о перерывах в правлении членов этой династии, вызванных смутами последних ее лет, но падение ее не могло бы остаться для него неизвестным.

Несколько неясной является третья дата. Рассказывая об отречении ал-Ḫасана (л. 53а) автор приводит ссылку на свой источник: وحدّثنى بهذا كلّه الشريف أبو يعلى بن الأقساسىّ فى صفر سنة ثمانين وأربع مائة فقال فيه وأنا أقول أمين. Эта дата, при совокупности приведенных выше несомненных дат, является недоразумением. Повидимому нужно читать, как предлагает И. Ю. Крачковский,[1] ثمانٍ вместо ثمانين, в таком случае получается дата — *ṣафар* 408 г. х., т. е. июнь 1017 г. н. э. Имени источника автора в других местах мне найти не удалось. *Нисба* ал-Аḳсāсӣ указывает на принадлежность его к ʻАлидам. Йāḳӯт под словом اقساس приводит имя происходившего из этого города деятеля и прибавляет: وجماعة من العلويّين ينسبون كذلك اليها.[2] Имена с этой *нисбой*, встречающисся в его биографическом словаре и у Абӯ 'л-Маḫāсина,[3] принадлежат ʻАлидам. Можно предположить, что Аḳсāс был одной из резиденций ʻАлидов, в частности их зейдитской ветви.[4] ʻАлиды из Аḳсāса пользовались известным значением и почетом при Буидах: на это указывает факт заведывания хаджжем от

[a] Пропущено в тексте.

[1] В выписках, любезно предоставленных им в мое пользование при работе над рукописью.

[2] O. c., I, 337—338. Кроме Йāḳӯта, название этого города встречается у aṭ-Ṭabari II, 545, Beladsori, 283,4 и в Lexicon Geographicum cui tit. est مراصد الاطّلاع على اسماء الامكنة والبقاع ed. T. G. J. Juynboll, I, 83 Lugd. Bat. 1852; у P. Schwarz'a этого названия нет,

[3] O. c., ed. Popper, II, 2, pp. 117, 119; 50, 138, 142, 144.

[4] Jacut, l. c.; Abû 'l-Mahâsin, ed. Popper, II, 2, p. 144.

'Ирāḳа представителями этого города втечение ряда лет,[1] в замену официального главы 'Алидов, *шерӣфа* ал-Муртаḍā.[2]

Итак, благодаря вышеприведенным косвенным хронологическим указаниям, у нас устанавливаются два рубежа: автор писал не раньше 408 г. и не позже 422 г. хиджры, — возможность сочинения труда ограничена промежутком в 14 лет. Таким образом приобретает определенный смысл и выражение بالأمس — недавно. Автор был современником Ибн Мискавейха и принадлежал к более или менее однородной с ним общественной среде.

По содержанию сочинение распадается на три части. Первая излагает историю праведных халифов и соответствует первому и части второго фрагмента нашей рукописи (лл. 141а — 148б; 1а—54б). Вторая часть повествует о халифах из династии Омеййадов; эта часть соответствует окончанию второго и большей части третьего фрагмента (лл. 54б—140б; 149а — 235б). Третья, по плану автора главная часть, посвящена 'Аббāсидам. В нашей рукописи она занимает окончание третьего фрагмента (лл. 235б — 296б).

Первый фрагмент начинается на л. 141а рассказом о прибытии Абӯ Хурейры с податью из Баḫрейна и об одарении 'Омаром участников походов.[3] За ним следует рассказ об установлении новой эры, о некоторых других событиях халифата 'Омара и о его убиении (л. 145б). Заканчивается история халифата 'Омара перечислением его детей и жен (лл. 146б —147а) и его секретарей под заголовком وأمّا كتّابه (л. 147б). Вслед затем начинается история халифата 'Осмāна под заголовком خلافة عثمان بن عفّان الأموىّ. На л. 148б повествование обрывается на рассказе о совете шести (*шӯрā*).

Второй фрагмент начинается на л. 1а со слов: [ا]بن عامر سنة أربع وثلثين ثم حُصِرَ فى ذى الحّجة سنة خمس وثلثين على ما نذكر. За этими словами идет рассказ о пребывании царя Йезденжирда в Мерве в 31 г. х. и о его смерти (л. 2а). Следует описание междоусобий, вызванных мероприятиями

[1] Abû 'l-Maḥâsin, II, 2, pp. 50 (382 г. х.) 117 (404 г.), 119 (405 г.), 117 (406 г.), 138 (412 г.), 142 (415 г.), 144.

[2] Ibid., 144.

[3] Ibn Miskawayh. Tajârib al-umam reproduced in facsimile ....by L. Caetani. Leiden 1909, I, 454 (Gibb Memorial Series, VII, 1); ср. Ṭabarī, II, 2411 sq.

ʻОс̱мāна, и его убиения (лл. 2б — 8б) и перечисление завоеваний, совершенных при нем (л. 10а). История халифата ʻОс̱мāна заканчивается перечнем его секретарей под заголовком: فامّا كتّابه رضى الله عنه (л. 10аб). Дальше следуют:

л. 10б	خلافة علىّ بن أبى طالب الهاشمىّ صلّى الله عليه
л. 48б	كتّابه عليه السلم
л. 50а	أولاده رضى الله عنهم
л. 50б	خلافة الحسن بن علىّ بن أبى طالب الهاشمىّ صلّى الله عليه
л. 54а	فامّا أولاده رضوان الله عليه

Первая часть сочинения оканчивается следующими словами (54б):

هذا تأريخ الخلفآء الراشدين المهديّين رضوان الله عليهم أجمعين قد ذكرنا كما وعدنا أسمآءهم وكُناهم وأنسابهم ومُدَدَ أعمارهم وخلافتهم ونبذًا يسيرًا من سيرهم ونقوش خواتمهم وأسمآءَ (sic!) حُجّابهم وكُتّابهم على غاية الاختصار ونهاية الافادة ولعلّ الكُتب الكبار المؤلّفة فى هذا الباب لا تتضمّن من الفوائد أكثر ممّا ذكرناه فمن أراد تفصيل هذه الجُمَل فعليه بالكتب الكبار والمصنّفات الأصول فى هذا المعنى.

Новая часть начинается с заголовка:

л. 54б	خلافة بنى أميّة وبنى مروان
л. 58а	ذكر زياد وبعض أخباره
л. 69б	كُتّابه (Секретари Муʻāвии)
л. 70б	خلافة يزيد بن مُعٰوية
л. 92б	كُتّابه
л. 93а	خلافة مُعٰوية بن يزيد بن مُعٰوية
л. 93б	خلافة مروان وبنيه
л. 97а	عبد الملك بن مروان
л. 139а	كُتّاب عبد الملك

На описании администрации при ʻАбдалмелике обрывается второй фрагмент (л. 140б).

Третий фрагмент начинается на л. 149а эпизодом побега Йезӣда ибн ал-Мухаллаба переодетым из-под стражи, после смещения его с наместничества Хорасана в 85 г. х. Эпизод занимает 2 листа; за ним, с л. 150б,

идет рассказ о назначении Ḳутейбы ибн Муслима наместником Хорасана, вместо Йезӣда, и о завоеваниях, совершенных им в Мāверā'аннахре. Затем следуют:

أخبار الحجّاج	л. 155а
خلافة سُلَيْمٰنَ بن عبد الملك	л. 159б
خلافة عمر بن عبد العزيز الأمويّ	л. 174а
خلافة يزيد بن عبد الملك	л. 188а
خلافة هشام بن عبد الملك	л. 197а
خلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك	л. 214б
خلافة يزيد بن الوليد بن عبد الملك	л. 223а
خلافة ابرٰهيم بن الوليد بن عبد الملك	л. 232а
خلافة مروان بن محمّد الحمار	л. 233б

Этой главой заканчивается вторая часть сочинения, посвященная омеййадским халифам. Окончание находится на л. 235б.

هذا آخر ما أثبتُّهُ في هذا المختصر من أخبار الخلفآء الراشدين رضوان الله عليهم أجمعين وآثار الملوك من بني أميّة * ونحن نستأنف أخبار الدولة المباركة العبّاسيّة فيما بعدُ ونسلك فيها هذا النهج الذي بنينا عليه هذا المختصر باذن الله وعونه *

На этом же листе начинается третья часть труда, повествующая об 'Аббāсидах. Начало ее помещено выше. После изложения истории своего предка автор переходит к повествованию об 'Аббāсидах, начиная его с их предка 'Аббāса ибн ал-Муṭṭалиба, и доводит историю его потомков вплоть до восстания в Хорасане в пользу дома 'Аббāса. На описании междоусобной войны в Хорасане и на рассказе о походе Мервāна II против ад-Даḥḥāка обрывается третий фрагмент рукописи.

Вопрос об источниках, из которых автор черпал материал для своего труда, не может быть вполне выяснен без сопоставления с другими историческими сочинениями, недоступными в настоящее время. Так необходимо было бы произвести сравнение с неизданными частями сочинения современника автора, Ибн Мискавейха. Но некоторые предположения могут быть намечены. Удается установить, что для истории первых халифов автор пользовался главным образом трудом аṭ-Ṭабарӣ, сильно его сокращая. Эта зависимость обнаруживается при систематическом сравнении обоих текстов.

Зачастую наша рукопись дает дословный рассказ aṭ-Табарӣ, преимущественно в редакции Сейфа. Но иногда рассказ автора значительно отходит от повествования аṭ-Табарӣ. Это заставляет предположить, что автор пользовался не только основным текстом, но и его обработками. Имя аṭ-Табарӣ не упоминается на протяжении всего труда. Ссылки на источники делаются очень скудно, цепь *иснāда* не приводится, автор ограничивается упоминанием начального имени. Несколько подробнее становятся ссылки при переходе к истории Омеййадов. В этой части в ссылках встречаются те же имена, что и у аṭ-Табарӣ, но рассказы, передаваемые с их слов, у последнего отсутствуют. Текст рукописи отходит от текста аṭ-Табарӣ. Появляются имена источников, которых у него нет.[1] В руках автора были другие сочинения, как исторические, так и не исторического содержания, использованные им. Одним из главных является неизвестное историческое произведение, использованное также автором *Китāб ал-'уйӯн ва 'л-хадā'иḳ*.[2] В аналогичных частях повествование совпадает, хотя и с довольно значительными текстуальными расхождениями. Характер их и отсутствие у автора *Китāб ал-'уйӯн* очень характерных интересных мест, которые встречаются у нашего автора, исключают, мне кажется, возможность непосредственного использования труда последнего первым. Небезынтересно привести имена важнейших источников, использованных автором. Из более ранних он называет имена историков: аз-Зухрӣ, аш-Ша'бӣ, Ибн Исхāḳа, филолога Йӯнуса ибн Хабӣба, ал-Вāḳидӣ, Хайсама ибн 'Адӣ и ал-Мадā'инӣ. К ним же относится и упоминаемый в двух местах ал-Хувāризмӣ, который был известен также как историк.[3] Среди более поздних авторов называются имена главным образом не историков: ал-Джāхиза, Сāбита ибн Ḳурры (*Китāб аз-захӣра*),[4] Абӯ 'л-Ḳāсима

[1] Ал-Ваṣṣāфӣ л. 198б, Сеййāр ибн абӯ 'л-Хакам л. 201а, Абӯ Ма'мар ибн Халаф л. 201аб, Абӯ Исхāḳ аṭ-Табарӣ л. 53а и др. К числу использованных по другим сочинениям источников относятся: аз-Зухрӣ, ал-Вāḳидӣ, Йӯнус ибн Хабӣб, 'Иḳāль ибн Шабба, Хушейм *ар-рāвӣ* и др.

[2] Fragmenta historicorum arabicorum, t. I. Kitâbo' l-Oyun wa 'l-hadâïk fi akhbâri 'l-hakâïk quem edd. M. J. de Goeje et P. de Jong. Lugd. Bat., 1869.

[3] Мухаммед ибн Мӯсā ал-Хувāризмӣ, как источник для истории 'Аббāсидов, цитируется aṭ-Ṭabarī. Index. Его *Китāб ат-та'рӣх* упоминают Maçoudi. Les prairies d'or, ed. C. Barbier de Meynard, t. I, 11; Fihrist, I, 274 и Ibn-al-Qifṭī. Ta'rīḫ al-ḥukamā' hsg. v. J. Lippert. Lpz. 1903, 286. Ср. C. A. Nallino. Al-Ḫuwârizmî e il suo rifacimento della Geografia di Tolomeo (Reale Accademia dei Lincei, CCXCI, 1894. Separatum. Roma, 1895), p. 12.

[4] Ed. G. Subhy. Ṯâbit ibn Qurra. The book of al-Dakhîra. Cairo, 1928; ср. рец. C. Brockelmann'a, ZS, VII, 311—316. Lpz. 1929.

ал-Ка'бӣ ал-Балх̮ӣ (في بعض مصنّفاته في الاصول),[1] Ибн Дурейда, Абӯ Бекра ал-Анбāрӣ, Абӯ 'л-Фараджа ал-Иṣфахāнӣ ал-Умавӣ (*Китāб ал-аг̇āнӣ*) и Абӯ Ṣāлих̮а (*Тафсӣр*).[2] Наконец из современных ему источников автор называет имена *шерӣфа* ар-Раḍӣ ал-Мӯсевӣ и *шерӣфа* Абӯ Йа'лā ибн ал-Аḳсāсӣ. Можно предположить, что с последним автор находился в непосредственной близости.[3] При переходе к повествованию об 'Аббāсидах автор снова перестает делать ссылки на источники, ограничиваясь выражениями يُروَى или يقال.

Литературная манера автора интересна и очень характерна. Его изложение отличается большою методичностью и последовательностью и проникнуто с начала до конца определенною идеей. В этом отношении наш автор примыкает к историкам прагматической формации также, как Абӯ Х̣анӣфа ад-Дӣнаверӣ, ал-Йа'ḳӯбӣ и Ибн Мискавейх, его современник. Его, таким образом, приходится отмежевать, с одной стороны, от историков-анналистов, с другой — от историков типа аṣ-Ṣӯлӣ и ал-Мас'ӯдӣ.

Труд автора представляет собой связное повествование, причем рассказ не прерывается разноречивыми вариантами. История халифата излагается автором по правлениям, причем каждое выделяется особым заголовком. В пределах каждого правления приводится дата рождения, обстоятельства, сопровождающие вступление халифа в правление и события его халифата, — в конце находится перечисление его детей, секретарей и *х̮āджибов*. Иногда перечисление секретарей выносится под особый заголовок: فامّا كُتّابه. В заключение приводятся надписи на перстнях-печатях халифов. Это — общая рамка повествования для всех халифов. Переходя к истории 'Аббāсидов автор не пользуется заголовками для выделения каждого из них, но, быть может, это делается только вначале, где идет рассказ о судьбах потомков 'Аббāса до их вступления в правление. И здесь

[1] Абӯ 'л-Ḳāсим 'Абдаллāх ибн Ах̮мед ибн Мах̮мӯд ал-Ка'бӣ ал-Балх̮ӣ — му'тазилитский ученый, основатель течения *ка'биййа* и один из главных источников аш-Шахрастāнӣ для истории х̮āриджитских и му'тазилитских учений. Сведения о нем дают: Ibn Challican, o. c., № 329; al-Sam'ānī, o. c., f. 485[a]; рук. Азиатского музея 543а лл. 369б — 370а; al-Shahrastānī. Book of religious and philosophical sects, ed. W. Cureton I, 19, 53. London, 1842; аṯ-Ṯа'āлибӣ, *Йатӣма*, IV, 21; Jacut, o. c., II, 742; Ср. C. Brockelmann, GAL I, 363, № 5; аш-Шахрастāнӣ цитирует его, как источник, в 14 местах.

[2] Установить личность и время жизни автора мне не удалось.

[3] По отношению к последнему применяется выражение حدّثني, тогда как для всех других источников — просто حدّث или روى.

автор систематически перечисляет потомство каждого из членов главной линии. Хронология внутри каждого отдела соблюдается более или менее строго, но есть и отступления, показывающие, что автора иногда связывает принятая им система. Эти отступления автор делает сознательно и тут же их мотивирует. К наиболее характерным отступлениям относятся два следующих.

Первое касается истории завоеваний Ḳутейбы ибн Муслима в Мāверā'аннахре и похода из Ферганы в Кашгар. Автор, не желая прерывать повествование о Ḳутейбе, нарушает хронологическую рамку, оговариваясь при этом (л. 153б): وكان يجب علينا أن نذكر هذا الحديث في أيّام سُلَيْمَنَ غير أنّا أردنا أن نتمّ أمر قُتَيْبَةَ الى آخره سَرْدًا لئلّا نحتاج الى اعادة حديثه مع قُرب المدّة فيما بين ذلك.

Второе относится к рассказу о конце халифата Мервāна II. Автор переносит сопровождающие его события в следующую часть, оговаривая это нарушение плана (л. 234б): وكانت أيّام مَرْوَنَ كلّها فتنًا وحروبًا ولا بدّ من ذكر بعضها غير أنّا رأينا أن نذكر ذلك في أوايل الدولة الميمونة العبّاسيّة فانّ تلك الامور ملاحمُ وسعاداتٌ لهم فالأولى أن نصدّر أيّامهم بتلك الاتّفاقات العجيبة والسعادات الغريبة ومَرْوَنُ هو آخر خلفاءِ بني أميّة وقبره بعين شمس بمصر بمدينة فرعون ورآءَ النيل وسيجيء شرح مقتله وما آل اليه أمرُه فيما بعدُ.

Большие отступления, носящие характер эпизодов, выносятся под особый заголовок, как напр. ذكر زياد وبعض أخباره (л. 58а), أخبار الحجّاج (л. 155а). Кроме того, в тексте встречаются более мелкие отступления, поясняющие рассказ или показывающие отношение автора к описываемым им событиям. Как и в приведенных выше случаях, эти отступления почти всегда мотивируются. Для перехода от отступления вновь к тексту автор употребляет характерное для него выражение: رجَعْنا الى نسق الحديث или رجع نسق الحديث.

Подобно другим историкам, автор приводит в тексте и стихи. Помимо таких крупных имен, как ал-Аḥваṣ, Джерӣр, ал-Фераздаḳ, 'Омар ибн Абӯ Ребӣ'а, Куṯейийр, 'Алӣ ибн ал-Джахм и ар-Раḍӣ ал-Мӯсевӣ, встречается ряд более мелких. Почти все приведенные стихи, кроме стихов Валӣда II,

относятся к политической поэзии. Особенно интересно отметить приводимые автором стихи ʻАлӣ ибн ал-Джахма, придворного поэта халифа ал-Мутеваккиля, по поводу смерти халифов и вступления в правление новых. Таких случаев в рукописи шесть: по поводу халифата Йезӣда I (л. 71а), смерти ʻОмара II (л. 187б) и Хишāма (л. 214б), халифата Валӣда ибн Йезӣда (л. 223а), смерти Йезӣда ибн Валӣда (л. 232а) и низложения Ибрāхӣма ибн Валӣда (л. 233б),—каждый от двух до четырех стихов. Все отрывки написаны *реджезом* и имеют рифму по полустишиям, особую для каждого стиха. Эта форма стиха, так называемая *муздавиджа*, сравнительно редка в арабской поэзии и находится, как это установил E. Browne,[1] в зависимости от персидской поэзии. На связь ее с попытками создания арабского эпоса обратил мое внимание В. А. Эберман.[2] В рукописи эта форма названа в двух местах: л. 214б وقال علىّ بن الجَهْم فى مُزْدَوِجَتِهِ يصف هشامًا и л. 71а وقد أَشار اليه ابن الجَهْم فى مُزْدَوِجَتِه التى يقول فيها. Присоединив к этим отрывкам еще два, относящиеся к ʻаббāсидским халифам и находящиеся у историка аç-Çӯлӣ,[3] мы убеждаемся в существовании среди стихов ʻАлӣ ибн ал-Джахма краткой стихотворной истории халифов династии Омеййадов и ʻАббāсидов, написанной им в форме *муздавиджа*, которая была доведена им до ал-Мутеваккиля и закончена Абӯ ʼл-Ḥасаном Аḥмедом ибн ʻУбейдаллāхом ал-Асадӣ.[4] Части, встречающиеся в сочинении нашего автора и у аç-Çӯлӣ, являются отрывками из нее. Повидимому *ḳаçӯда* должна быть также поставлена в связь с попытками создания арабского эпоса.

В числе характерных для метода автора черт необходимо отметить критическое отношение его к материалу. Так он несколько раз настаивает на том, что «невозможно отвергнуть свидетельство» приводимого им источника.[5] Он сопоставляет свои источники и выбирает наиболее достоверные

[1] E. G. Browne. A Literary History of Persia, I, 476; II, 26.

[2] Ср. И. Ю. Крачковский. Абӯ-л-Фарадж ал-Ваʼвā Дамасский. Пгр. 1914 стр. 119 и он же в журнале *Восток*, IV, 106.

[3] *Китāб ал-аурāḳ*, рукопись Гос. публичной библиотеки колл. Ханыкова № 60: по поводу смерти ал-Вāсика (л. 22а) قال على بن الجهم فى قصيدته الطويلة المزدوجة يذكر الواثق بعد المعتصم и по поводу присяги ал-Мутеваккилю (л. 24а).

[4] Аç-Çӯлӣ называет ее «*ḳаçӯда* в прославление халифов», ibid. л. 72аб: وانشدنى أَبو الحسن أَحمد بن عبيد الله الأَسدىّ لنفسه يتمّم قصيدة على بن الجهم فى ذكر الخلفآء يذكر المتوكّل.

[5] Напр. на л. 3б ult.: وشهد على ذلك من لا يمكن ردّ شهادته.

известия, отвергая недостоверные. Так в повествовании о *шӯрā* он прибавляет (л. 148б): وللشورى قصّة عجيبة وأمور ظريفة ويُرْوَى فى ذلك من أوجهٍ كلام كثير غير أنّا نثبت هاهنا كما شرطنا فى أوّل الكتاب ما اجتمعت الرواة عليه وممّا لا قُبح فيه. Это же критическое отношение заставляет его требовать достоверного основания для известия и не соглашаться с мнением близких ему по тенденции авторитетов, если он не видит у них этого основания.[1] Согласие источников является для него главным основанием достоверности.[2] Ярко характеризует его строгое отношение к материалу и его резкая критика передатчиков *хадӣсов*, по поводу объяснения слова كَوْثَرٌ в 108 *сӯре*.[3] Он отвергает существующее, традиционное объяснение этого слова, называя передатчиков презрительным названием القُصّاص, и дает свое толкование, опираясь, в подтверждение своего мнения, на стих Джерӣра (л. 92б): واللّه تعالى أصدقُ الصادقين حيث يقول فى إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الكَوْثَرَ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ والكوثر مَصْدر الكثرة فى اللغة دَعْ ما يقوله القُصّاصُ من حديث النهر فذاك لا أصل له ومن ذلك يقول جريرٌ

وَأَنْتَ كَثِيرٌ يَابْنَ مَرْوَانَ طَيِّبٌ * وَكَانَ أَبُوكَ الخَيْرُ قَبْلَكَ كَوْثَرَا[4]

فلذلك جاز أن يكون جواب مَنْ عيّر رسول اللّه بأنّه أبتر وصلح فى مقابلته قوله انّ شانئك هو الأبتر وهو الذى لا نسل له فافهم *

[1] Напр. на лл. 110б—111а: ولا خلاف بين أصحاب الأخبار فى ذلك... ولستُ أدرى ما الذى حمل الشيعة على هذا الانكار مع شرف أصله فى قريش. وقوم من الشيعة ينكرون أن يكون ابْنَ أُخت علىّ

[2] На л. 171б: ...وحدّث غير واحد من أهل الأخبار; ср. также м. цит. выше (л. 148б).

[3] Традиционное толкование у El-Bokhârî. Les traditions islamiques, trad. O. Houdas III, 513—514. Public. de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, IV Série, t. V. Paris, 1908.

[4] *Тāдж ал-ʻарӯс* III, 517,3 и *Лисāн ал-ʻараб*, VI, 448,5 приводят этот стих с вариантом во втором полустишии:

وكان أبوك ابنُ العقائل كوثرا

и относят его не к Джерӣру, а к ал-Кумейту. Автор примыкает к филологическому толкованию аз-Замахшарӣ, The Qoran with the commentary of... al-Zamakhshari ent. the Kashshaf 'an Haqaiq al-tanzil ed. by W. Nassau Lees, vol. II, p. 1637. Calcutta, 1856.

Конечно, говоря о критическом отношении автора к материалу, следует иметь в виду относительность этого утверждения с нашей точки зрения. Особенно это сказывается в частях повествования, которые обнаруживают тенденцию автора.

Значение настоящего исторического произведения не ограничивается тем интересом, который оно представляет для вопроса об арабской историографии. Труд отличается также большими литературными достоинствами. В этом отношении его можно поставить рядом с таким совершенным по стилю произведением арабской исторической литературы, как *Кита̄б ал-х̱аба̄р ат̣-т̣ыва̄ль* Абӯ Х̣анӣфы ад-Дӣнаверӣ. Сочинение нашего автора обращает внимание большою стройностью изложения материала. В нем не встречается нагромождения излишних подробностей, затемняющих основную линию рассказа. В повествовании автора не замечается неловкостей языка и стиля, как это мы часто можем найти, например, у ас̣-С̣ӯлӣ. Изложение нельзя назвать сухим: очень часто рассказ достигает высшей степени драматической выразительности, как это мы имеем в рассказе о выступлении, ал-Мух̱та̄ра или в части, посвященной ʿАбба̄сидам. Кроме того, автор вносит в рассказ и элемент занимательности, не злоупотребляя им, как это есть в рассказе о Зийа̄де. К сожалению до нас не дошло начало, где автор говорит о принципах, положенных им в основу изложения, но из повторяемых им не раз ссылок и мотивировок того или иного отступления эти принципы становятся ясными. Это — достоверность рассказа, краткость и устранение длиннот. Так автор в нескольких местах говорит о том, что в его задачи не входит изложение подробностей, так как его труд — compendium. Желающие ознакомиться с событиями подробнее могут обратиться к фундаментальным сочинениям.[1] По этой же причине автор не желает приводить рассказов о добродетелях своего предка. Не считает он также возможным приводить в своем труде чужие мнения. Так на л. 187а он говорит: وليس كتابنا هذا ممّا يليق به ذكر المقالات غير أنّ العصَبيّة لذلك الرجل الصالح حملت على ذكر هذا القدر. Но главной своей задачей, как историка, автор считает извлечение полезных уроков и поучение историческим опытом. Именно так можно понять отступления на лл. 49б,[2]

[1] См. выше, колофон I ч.

[2] ونحن وان خرجنا فى هذه الحكاية ممّا شرطناه فى هذا المختصر فلم نَخْلُ من فايدةٍ هى من جنس الكتاب.

117аб,[1] 199б[2] и 241б[3] и окончание части, посвященной истории праведных халифов, приведенное выше. Это стремление обнаруживается у него повсюду и стоит в связи с основными тенденциями автора, нашедшими отражение в его истории и побудившими его к составлению своего труда.

Как уже упоминалось, сочинение автора проникнуто определенной идеей, проводимой им последовательно на протяжении всего повествования. Основной целью автора является стремление доказать, что халифат принадлежит дому пророка, и с отражением этой ши'итской тенденции мы сталкиваемся с первых же страниц. В историю праведных халифов автор включает и ал-Ҳасана. Упоминая пророка, автор призывает благословение на него и его семью. Несколько раз 'Алӣ упоминается без имени — *эмӣр ал-му'минӣн* и Фāṭыма — *сеййидат нисā' ал-'āламӣн* (л. 11а). Имя 'Алӣ, также как имена Абӯ Ṭāлиба, ал-Ҳасана и ал-Ҳусейна, приводится всегда с формулой ترضية. Сподвижники 'Алӣ, Абӯ З̱ерр ал-Ġифāрӣ и Салмāн ал-Фāрисӣ, упоминаются с той же формулой. Кроме того, Салмāн причисляется к семье пророка на основании *ҳадӣс̱а*, идущего от него же (л. 239аб).[4] Значение 'Алӣ особенно подчеркивается и приводятся *ҳадӣс̱ы*, свидетельствующие об оказываемом ему пророком предпочтении. Автор стоит на легитимистской точке зрения. Вся история халифата является для него процессом постепенного восстановления нарушенных Омеййадами прав семьи пророка. Переход власти в руки потомков пророка предрешен предсказаниями самого пророка, и вся история Омеййадов представляет собой подго-

[1] فمن أراد أن يقيس هذا بفعل أمير المومنين علىّ لمّا شتمته صفيّة بنت الحٰرث امرأة عبيد اللّه بن خلف الخزاعىّ بالبصرة فليتأمّل ما حكيناه عنه فى أيّامه ليعلم أنّ الذين ركنوا الى الدُنيا الغدّارة كيف سُلِبُوا التوفيق وضلّوا السبيل ومن عمل بما أمره الله تعالى كيف احتمل حتّى فارق الدنيا صحيح الأديم رحمة الله عليه و بركاته.

[2] وانّما الفائدة فى كَتْب هذه الأخبار ودراستُها لتُجبر النفس على الاقتدآء بمثل هؤلآء الكرام النبلآء.

[3] وانّما أوردنا هذه الحكاية على وجهها لأنّ فيها مسايلُ يقع الشك فيها لكلّ من تأمّلها ويشتهى المخرج منها والمظنونُ أن من جعل عبد الله بن العبّاس قُدْوةً فى ذلك مع علمه وحلمه وقرباه برسول الله وكونه فى الفتن واختياره لنفسه وسار بسيرته وحكم بمثل حُكمه كان من الفايزين.

[4] Об этой ши'итской тенденции см. ст. G. Levi Della Vida. Salmān al-Fārisī. Encyclopédie de l'Islam, IV, 120—121.

товку этого перехода. Но автор — не приверженец ʿАлӣдов. Он без особенного сочувствия описывает выступление Зейда ибн ʿАлӣ. Характерен приводимый им в завещании ʿАбдаллāха ибн ʿАббāса совет его своему сыну ʿАлӣ — держаться дальше от потомков ʿАлӣ, так как их движения влекут за собой смерть восстающих (лл. 242б — 243а). Автор выдвигает на главное место право ʿАббāсидов на халифат. Начало третьей части истории, посвященной ʿАббāсидам, представляет обоснование этого права. Автор приводит рассказы, свидетельствующие о близости ʿАббāса и его сына, ʿАбдаллāха, к пророку. Вся история предков ʿаббасидских халифов является для него «знамениями и предсказаниями в их пользу».[1] Пророк сам свидетельствует, что власть придет к ним (л. 239б), и все потомки ʿАббāса проникнуты этим знанием будущего, основанным на предсказании пророка. Автор рассказывает об их праведности, за которую их чтили даже Омеййады. Этим автор устраняет могущие возникнуть возражения. Омеййады тоже знают о том, что переход власти к ʿАббāсидам предрешен свыше. В связи с этим для автора особенное значение приобретает халифат ʿОмара II,[2] который, благодаря своей праведности, не хотел противиться воле Аллаха и отменил, с одной стороны, публичное проклятие ʿАлӣ в мечетях, а с другой — нарушил применявшееся его предшественниками по отношению к потомкам ʿАббāса запрещение жениться на женщинах-х̣āрис̱итках, вызванное предсказанием, что от такого союза произойдет гибель дома Умеййи.[3] Таким образом ʿОмар II явился орудием верховного произволения и положил начало гибели Омеййадов.[4]

Признавая за потомками ʿАлӣ права на халифат и имамат, автор очень умело примиряет их с правами дома ʿАббāса, выдвигая известный рассказ об отказе ал-Х̣асана от своих прав в пользу Муʿāвии. Но это бы явилось нарушением легитимистской традиции, и вот, автор приводит тенденциозный рассказ о передаче, в виде желтого свитка, части знания, унаследованного от ʿАлӣ, ал-Х̣асаном и ал-Х̣усейном их брату, Мух̣аммеду ибн ал-Х̣анафиййа.

[1] См. выше, в тексте начала третьей части.

[2] Об отношении шиʿитов к нему см. В. В. Бартольд. Халиф Омар II и противоречивые известия о его личности. Христ. Восток VI, 227.

[3] Об этом лл. 186б, 250б.

[4] Интересен взгляд самого автора на этого халифа (л. 186б): وقال بعض الناس كان عمر أُعور بين العُمْيان وما أَنصفه ولو أَنصفه لقال كان نورًا مشرقًا فى ظلام ونهارًا مُضيئًا بين ليلٍ بهيمٍ.

*

Свиток этот был передан Мухаммедом своему сыну Абӯ Хāшиму ʻАбдаллāху, а тот, умирая, передал его ʻаббāсиду Мухаммеду ибн ʻАлӣ, у которого он остановился в Хумейме, возвращаясь от халифа Хишāма. Таким образом права ʻАббāсидов утверждаются чисто легитимистским путем, — по предсказанию пророка и передачей власти от одного имама к другому по наследству. В связи с этим у автора замечается очень сочувственное отношение к ал-Мухтāру, выступившему в пользу Ибн ал-Ханафиййа. Он подчеркивает, что Мухаммеда ибн ʻАлӣ побуждали к исканию халифата приверженцы ал-Мухтāра, кейсāниты. Вождем их был сын его сподвижника, погибшего вместе с ним, Салама ибн Буджейр (Ибн аш-Шахӣд), который сопровождал сына Ибн ал-Ханафиййа, Абӯ Хāшима, а после его смерти стал поддерживать Мухаммеда ибн ʻАлӣ, повинуясь завещанию своего главы-имама.

Итак, основная тенденция заключается в следующем: семья пророка является носительницей прав на наследование халифата, но передает их дому ʻАббāса, которому обещано пророком, что халифат перейдет к его потомкам. В принятии халифата ʻАббāсидами нет нарушения прав дома ʻАлӣ, так как оно произошло на законных основаниях: право на халифат было передано предшествующим имамом. Не совсем ясно, как примиряет автор эту точку зрения с противоположным ей взглядом некоторых групп муʻтазилитов, признававших законным халифат и не основанный на приведенном принципе. Автор приводит этот взгляд, касаясь вопроса о законности халифата ʻОмара II, рядом со взглядом других *мутекаллимов* и склоняется к мнению муʻтазилитов (л. 186б — 187а): وقد قالت طائفةٌ من المعتزلة وهم فرسان الكلام واهل الجدل بامامته وامامة يزيد بن الوليد المعروف بالناقص وسيجيءُ خبره فيما بعدُ وأوّلهم الحسن بن أبى الحسن وعَمْرو بن عبيد والباقون من طوائف المتكلّمين انّما لم يقولوا بامامته لأنّها لم تَنْعَقِدْ على أصلٍ مستقيمٍ وذلك أنّ الامامة تنعقد عندهم بشيئين بيعة جماعة يَصْلُحون لها أو عهد امام متقدّم اليه فالأوّل كانعقاد [امامة][a] أبى بكرٍ والثانى كانعقاد [امامة][a] عُمَرَ رضى الله عنهما وليس لهما ثالثٌ وخلافة عمر بن عبد العزيز لم تَسْتَنِدْ الى عهد امامٍ

[a] Вставлено на полях.

مفترض الطاعة مُحِقّ ولا الذين بايعوه من اهل بيته كانوا يصلحون لها فتنعقد ببيعتهم
خلافته فتعرّت خلافته عن الأمرين جميعًا اللهمّ بلَى لو بايعه بعد ذلك على البُعْد
أهلُ البيعة ورضى به من وصل اليه خبره يصير بذلك اماما *

Склонность автора к му'тазилитским воззрениям подтверждается приводимым хвалебным отзывом о му'тазилитах, стремлением толковать Коран отвлеченно, применяя филологический метод, и фактом использования сочинений ал-Ка'бӣ ал-Балх̱ӣ. Автор находился в близких отношениях с официальными ши'итскими кругами, был не чужд богословских интересов и, судя по тенденции, был сам ши'итом умеренного направления, принадлежа к сторонникам одного из пяти разветвлений учения *ха̄шимиййа.*[1] Он написал свое сочинение по желанию какого-то мецената, к которому он обращается в начале третьей части своего труда, вероятно одного из правителей буидского государства.[2] Можно предположить, что точка зрения, проводимая автором в своем сочинении, соответствовала взглядам официальных кругов его времени. При Буидах вновь замечается пробуждение интереса к му'тазилитскому учению,[3] и поздняя буидская эпоха дает нескольких крупных представителей му'тазилитства. Появление в эту эпоху полного упадка значения 'Абба̄сидов исторического труда, написанного автором ши'итом и ставящего задачей выдвинуть на главное место идею первенства 'абба̄сидского халифата, находится в связи с политической позицией поздних Буидов, стремившихся сблизиться с суннитскими кругами населения государства и опереться на них для поддержания своей падающей власти,[4] и, кроме того, желавших создать идейный противовес Фа̄ṭымидскому халифату, ведшему в это время победоносное наступление в Сирии и притязавшему на господство и на востоке мусульманского мира. К этому заключению приводит рассмотрение анонимного сочинения.

В. Беляев.

7 декабря 1929 г.

[1] Al-Shahrastānī, o. c., I, 112—113; Th. Haarbrücker. Abu'l-Fatḥ Muḥammad asch-Schahrastâni's Religionsparteien und Philosophenschulen, I, 169—171. Halle, 1850; A. Kremer. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, 376. Lpz. 1868.

[2] Как известно, сочинения Ибн-Мискавейха были написаны также под покровительством буидских правителей.

[3] A. Kremer, o. c., 35; A. Müller. Der Islam im Morgen- und Abendland II, 46. Berlin, 1887; русск. изд. III, 49. СПб. 1896; Shahrastānī, o. c., I, 19. Ср. очерк теологии у A. Mez, o. c., 180—202.

[4] A. Kremer, o. c., 390.

Арабские стихи Фуз̣ӯлӣ

1

Стихи Фуз̣ӯлӣ уже давно привлекали к себе внимание востоковедов. Еще Hammer-Purgstall в своей истории турецкой поэзии посвятил ему довольно большую заметку.[1] Однако до систематического изучения Фуз̣ӯлӣ было еще далеко. Лишь в 1924 г. проф. Кӧпрюлю-Задэ Мехмед Фуад-бей, использовав сведения, почерпнутые у старых турецких биографов и историков, впервые точно установил полный список сочинений Фуз̣ӯлӣ[2] и тем самым наметил пути для дальнейшей работы. Благодаря наличию этого списка выяснилось, что хотя количество содержащих произведения Фуз̣ӯлӣ рукописей и весьма значительно, но, тем не менее, полного экземпляра собрания его сочинений нет нигде, даже и в Турции. Список Фуад-бея состоит из 15 номеров, из которых только 10 ему встречались в различных книгохранилищах, а 5 остальных ему видеть не приходилось.[3] Относительно одного из этих пяти произведений, а именно арабского дивана Фуад-бей предположил, что он до нас не дошел и в настоящее время уже более не существует.[4] По счастью предположение это не оправдалось, ибо

[1] J. v. Hammer-Purgstall. Geschichte der osmanischen Dichtkunst von... II Bd. Pesth, 1837, pp. 293—306.

[2] Köprülü-zade Mehmed Fuad. Fuzuli. Hajati ve eseri. Istambul, 1924.

[3] А именно: 1) арабский диван (№ 3), 2) персидское рисалэ Ṣiḥḥat u Maraẓ (№ 9), 3) арабский трактат Maṭla' al-i'tiqād (№ 12), 4) рисалэ Šāh u gadā (№ 13) и 5) персидская касыда Anīs al-qalb (№ 14).

[4] Так как работа Фуад-бея написана по-турецки, то я даю здесь полный перевод места, относящегося к арабскому дивану. «3. Арабский диван. — О том, что у нашего поэта имеется арабский диван, сообщает Ч̣адиқӣ. Но, хотя Брўсалы-Т̣ахир-бей и утверждает, что автор «J̌awāhir-i multaqiṭa» Лебӣб-эфенди видел арабский диван его (т. е. Фуз̣ӯлӣ), (состоявший) из 8 000 бейтов, все же это сообщение неправильно, ибо Лебӣб-эфенди вовсе не утверждал, что лично видел его, а лишь перенес буквально сообщение Ч̣адиқӣ в (свою) «J̌awāhir-i multaqiṭa». Неверно также и то, что арабский диван состоит из 8 000 бейтов.

в прошлом году в Азиатский музей поступил прекрасный экземпляр куллиата Фуӟӯлӣ,[1] в котором помимо бывших и ранее известными произведений поэта оказались и почти все не встречавшиеся Фуад-бею, в частности и арабский диван.

Описанию этой ценной рукописи я посвящаю отдельную статью и поэтому пока от сообщения каких-либо подробностей относительно нее воздерживаюсь. Укажу только, что хотя рукопись эта и не датирована, но на f. 234 носит такую пометку: دخل فى سلك تملك الفقير حسن كدخدا فى مدينة السلام بغداد حميت عن الاضداد سنه سبع وتسعين وتسعمايه.

Таким образом мы имеем полное право заключить, что переписана она скорее всего в Багдаде и во всяком случае не позже 997/1589 г., т. е. не позже 34 лет после смерти поэта.[2] Это обстоятельство придает нашей рукописи особую ценность, так как в силу древности ее вероятность столь обычных интерполяций сводится к минимуму и тем самым куллиат этот становится надежной базой для дальнейшей работы по исследованию творчества Фуӟӯлӣ.

Настоящую статью я посвящаю характеристике сравнительно небольшого отдела этого куллиата, а именно, исследованию арабского дивана. Выбор этот обусловлен целым рядом причин, среди которых весьма существенное место занимает неизвестность этого сборника востоковедам и своеобразное явление многоязычия у восточных поэтов. Исследование это, конечно, не может претендовать на исчерпывающую полноту, ибо только с привлечением остальных произведений поэта можно было бы дать полную характеристику творчества великого лирика, а это пока в мои задачи не входит.

2

Вопрос о многоязычных поэтах в литературах Переднего Востока представляет весьма значительный интерес. Почти каждый крупный поэт мусульманского мира помимо стихов на своем родном языке писал обыкновенно и на каком-нибудь другом языке, причем можно установить опреде-

Са̄дикӣ говорит, что видел написанные собственной рукой Фуӟӯлӣ стихи, составлявшие приблизительно 8 000 бейтов. Насколько мне известно, ныне этот арабский диван уже более не существует». O. c., p. 19.

[1] Дар М. С. Верещагина.

[2] Фуӟӯлӣ ум. 963 г. Ср. Фуад-бей, o. c., p. 15.

ленную градацию. Турки кроме турецкого часто пользуются также персидским и арабским, персы, кроме персидского, применяют обычно еще и арабский. Но чрезвычайно редки случаи движения в обратном порядке — арабы, пользующиеся персидским языком и персы, пишущие по-турецки, единичные случаи в истории литературы Переднего Востока. Получается как бы восходящая линия «турецкий→персидский→арабский», которая обратного движения почти не допускает.

Если сравнить это положение с развитием литератур Западной Европы, то окажется, что многоязычие среди восточных поэтов распространено значительно сильнее. Аналогию мы могли бы провести только со средневековой Европой, где обязанность литературного языка выполнял латинский. Но в Европе этого периода латинская поэзия играет все-же несколько иную роль, она обычно не является *вторым* языком поэта, а совершенно вытесняет собой его родную речь.[1] С появлением же национальных литератур значение ее падает весьма стремительно и, если в дальнейшем ученые мужи и продолжают (даже вплоть до XX в.) писать латинские вирши, то литературный вес их столь мал, что никакой литературовед ими заниматься не станет. На Востоке в этом отношении дело обстоит иначе. В эпоху Са'дӣ (XIII в.) персидская поэзия уже достигла полного расцвета и создала свой характерный стиль. Тем не менее Са'дӣ писал и по-арабски и арабские стихи его отнюдь не могут быть выключены из истории литературы, ибо они бесспорно представляют собой весьма совершенное произведение искусства. То же можно сказать и относительно многих из крупнейших турецких поэтов.[2]

Явление это по существу своему весьма сложно и детальное его изучение потребовало бы привлечения значительного материала. Поэтому я ограничусь тем, что намечу только самые основные линии, ведущие к разрешению этой проблемы. Роль арабского языка на Переднем Востоке ясна и особых сомнений не вызывает. Он пришел в Персию как общий язык религии и послужил средством для объединения правящих классов завоеванных и завоевателей. Религия породила ряд наук, теологию, лингвистику,

[1] Т. е. более близкая аналогия могла бы быть проведена только с арабскими стихами персидских поэтов в первые века после покорения Персии арабами.

[2] Некоторой отдаленной параллелью к этой картине можно было бы считать французские стихи русских аристократов в начале XIX в., когда русская поэзия уже имела собственный стиль. Правда, стихи эти обычно вращаются в круге поздравительных посланий, сочиненных в детстве под руководством француза-гувернера.

историю и в дальнейшем арабский язык уже перестает быть только языком культа, но становится и общим языком науки, объединяющим ученых всего обширного мусульманского мира. Значение арабского языка в Персии в области литературы научной начинает падать только в XVII веке с созданием схоластической литературы на персидском языке трудами улемов вроде знаменитого муллы Мухаммад Бāкира ал-Маджлисӣ (ум. 1111 = 1699—1700).[1] Однако даже и до настоящего времени некоторое влияние арабский язык в Персии еще продолжает сохранять.

Воскресение персидского языка, в VII в. вытесненного из литературы арабским, и дальнейшее развитие его протекает несколько иначе. Националистическая реакция, приведшая к воссозданию независимой Персии, повлекла за собой и расцвет персидской литературы. Начиная с IX в. персидская поэзия неуклонно служит одним из самых блестящих украшений персидской дворцовой жизни и тщательно культивируется всеми правителями. Идущие следом за персидскими правителями турки вместе с государственным устройством Ирана принимают и все традиции, в том числе и литературные. Таким образом персидский язык тоже становится общим языком, но круг его уже несколько иной — это общий язык изящной литературы или поэзии мусульманского мира.[2]

Отсюда естественно вытекает намеченная выше градация: язык науки (арабский) — язык поэзии (персидский) и — язык обихода, быта (турецкий). Получается некоторая аналогия трем «штилям» XVIII в. в России и становится понятным, что движение вниз от языка науки к языку быта может возникать только как исключение, по совершенно особым причинам,[3] напротив, тенденция вверх явится господствующим правилом.

К этому присоединяется еще множество второстепенных факторов. Указанное соотношение языков влечет за собой и соответствующую постановку образования, для турка, например, обычной ступенью в его школьной жизни являлось изучение персидского литературного языка (хотя бы в пре-

[1] Ср. E. G. Browne. History of Persian literature in modern times. London, 1924, p. 416—7.

[2] За вычетом, конечно, мира арабского, в котором поэзия хотя и претерпевает изменения под персидским влиянием, но язык остается прежний, ибо он является как бы более высокой ступенью в языковой градации.

[3] Например, стремление к популяризации своих учений, как у Джалāладдӣна Рӯмӣ и Султāн Валада.

делах Гулистāна, как это делалось еще сравнительно недавно). Для перса же языком, подлежащим изучению, является помимо родного языка только арабский, ибо какой смысл могло иметь для него изучение турецкого?

Большое значение для распространения многоязычия имели так же, конечно, и постоянные передвижения (ḫаддж, научные путешествия, торговля и т. п.), которые чрезвычайно расширяли знакомство с чужими языками, хотя нужно отметить, что практическое ознакомление с чужим языком на литературную продукцию влияло сравнительно слабо, ибо давало только знакомство с языком базара и не открывало доступа к сокровищницам литературы данного языка.

Каково же литературное значение этой иноязычной поэзии? ведь бесспорно, что в художественном отношении она должна уступать произведениям, созданным на родном языке поэта. Не отрицая этого обстоятельства, я все же хотел бы отметить несколько пунктов, которые следует учитывать в этом вопросе. Не подлежит никакому сомнению, что даже при прекраснейшем усвоении чужого языка все же полного вытеснения одной языковой логики другой быть не может. Основные навыки так или иначе должны сохраниться и бессознательно могут влиять на чужой язык. Таким образом, проникновение в чужой язык всегда осуществится только до известного предела, дальше которого шла бы уже утрата своих собственных языковых навыков. Отсюда проистекает то, что из чужого языка усваивается, главным образом, так сказать, внешняя сторона его и пишущий на чужом языке человек пользуется лишенным индивидуального оттенка стилем, широко прибегая к затертым штампованным выражениям и не имея возможности проявить свою собственную индивидуальность. Поэт, творящий на чужом языке, подпадая под действие этого закона, в своих произведениях вынужден итти по пути подражания существующим образцам. Но, копируя их, он невольно будет обращать главное внимание на те черты их, которые в его глазах являются наиболее характерными, т. е. наиболее отличающимися от привычных для него форм его родного языка.

Следовательно, изучая такие произведения, мы имеем возможность проследить, что̀ именно в чужой поэзии наиболее привлекало в данную эпоху внимание поэтов, их стихи явятся как бы бессознательной оценкой иноязычной поэзии, и в силу этого установление пунктов схождения и расхождения двух стилей в иноязычном произведении поэта может дать весьма ценный материал для выяснения взаимоотношения сосуществующих

литератур. Если в дальнейшем еще удастся установить и причины предпочтения того или иного элемента чужой поэзии, то исследование уже может дать крайне ценные и существеннные результаты.

Эти соображения в связи с указанными выше мотивами и заставили меня подвергнуть в настоящей статье рассмотрению именно арабские стихи Фуӡӯлӣ. Дать исследование их в том объеме, который здесь намечен, пока, конечно, едва ли возможно. Но столь широкую задачу я себе в данный момент и не ставлю. Пока я стремлюсь только познакомить востоковедов с общим характером арабской поэзии Фуӡӯлӣ, составом его дивана и поделиться некоторыми наблюдениями, которые могут быть полезны для дальнейшей работы над творчеством этого исключительного поэта.

3

Мы видели, что Брусалы Ṭāхир-Бей, ссылаясь на Лебӣб-эфенди, исчислял арабский диван Фуӡӯлӣ в 8 000 бейтов. Проф. Кӧпрюлю-задэ указал, каким путем возникло это неправильное сообщение. В результате мы остались с пустыми руками и никаких сведений о составе этого дивана не имеем. Наш куллиат содержит арабский диван, занимающий от f. 189v.— 198v. и состоящий всего навсего из 11 полных касыд и одного отрывка, представляющего собой как бы заключительную часть касыды. Объем касыд различен, самая короткая из них содержит только 21 бейт, самая длинная — 63, общее число бейтов вместе с фрагментом — 465.[1] Отсутствие каких-либо сведений об этом диване не позволяет окончательно решить вопрос, имеем ли мы перед собой полный арабский диван Фуӡӯлӣ, или это только небольшая часть его. Однако, принимая во внимание древность и полноту нашей рукописи, едва ли можно думать, что она сохранила нам только часть этого дивана, вероятно, этими 465 бейтами общее количество арабских стихов Фуӡӯлӣ и исчерпывается, некоторое сомнение может возбуждать только упомянутый фрагмент, но в конце концов нет ничего невозможного в том, что отрывок этот и был всегда только торсом и никогда завершения не получал.

Что касается состояния текста в нашей рукописи, то оно должно быть признано вполне удовлетворительным. Написанная ясным и четким

[1] Распределяются они так: № 1—63, № 2—51, № 3—43, № 4—21, № 5—30, № 6—38, № 7—27, № 8—27, № 9—53, № 10—52, № 11—53 и № 12 (фрагмент)—7 бейтов.

насхом арабская часть ее дает удобочитаемый текст, не возбуждающий особых сомнений. Как некоторый дефект может рассматриваться не систематически проведенная огласовка, которая по большей части абсолютно произвольна и дает совершенно невозможные и неправильные чтения. Повидимому переписчик с арабским языком знаком был довольно слабо, но отличался большой аккуратностью. Поэтому, точно и правильно воспроизведя начертания согласных, так сказать, самый скелет текста, он «оживил» его почти совершенно непригодным украшением в виде ряда харакатов. Правда, некоторые описки попадаются и в самих согласных, но они по большей части несущественны и проистекают от того, что имевшийся перед переписчиком оригинал был, повидимому, написан довольно небрежно.[1] Точки по большей части расставлены правильно, хотя и здесь в некоторых местах всетаки приходится делать неизбежные поправки. Ошибки более существенные, нарушающие метрику бейта — явление исключительное и попадаются не более двух или трех раз.[2]

По содержанию почти все одиннадцать касыд принадлежат к одному и тому же типу, все они представляют собой восхваление (naʿt) Мухаммада или имама ʿАлӣ. При этом ни одно из них не начинается прямо с хвалебной части (не является qasīda mujarrada), напротив восхваление занимает сравнительно лишь очень небольшое место, главное же внимание уделено вступительной части — nasīb'у. Из всех 12 номеров №№ 1, 2, 3, 4, 6, 7, и 12 посвящены Мухаммаду, №№ 9, 10, 11 — ʿАлӣ, № 5 содержит *мадх*, но повидимому, обращенный к кому-то из покровителей поэта, № 8 *мадха* не имеет вообще. С первого взгляда могло бы показаться, что поэт отдает безусловное предпочтение пророку, ибо на семь славословий, посвященных ему, приходится всего три восхваления ʿАлӣ. На самом же деле шиитские тенденции поэта сказываются и в этом небольшом сборнике с чрезвычайной силой. В то время, как восхвалению Мухаммада

[1] К числу таких характерных описок принадлежит довольно частое смешение предлогов — بـ и — لـ, вызванное, очевидно, тем, что в оригинале черточка была то слишком длинна, то слишком коротка.

[2] В прилагаемых в конце статьи образцах, а также и в выдержках в тексте все сделанные мною исправления оговорены в примечаниях. Исключение сделано только в отношении огласовки, с которой я предпочел не считаться вообще, чтобы не загромождать текста бесчисленными поправками, затрудняющими чтение и ничего существенного читателю не дающими. Фантастическая огласовка — явление, часто встречающееся в арабских рукописях, и давать лишний образец ее ценою затруднения чтения я счел излишним.

посвящается от 2—7 бейтов, в общем на все 12 касыд 30 бейтов, на долю ʿАлӣ выпало 27, 30 и 26 бейтов, т. е. всего 83 бейта, или почти в три раза больше, чем на долю пророка. Таким образом и этот диван тоже может служить блестящим доказательством того, что Фуз̣ӯлӣ действительно был шиитом.[1]

С точки зрения метрики диван особого интереса не представляет. Из всего многообразия арабских метров Фуз̣ӯлӣ использовал только три — *т̣авӣль* (1, 2, 6, 7, 9, 10, 11, 12), *кāмиль* (3, 4, 5) и *вāфир* (8), т. е. только наиболее употребительные размеры, причем *т̣авӣлем* написано почти три четверти всех касыд. Почему Фуз̣ӯлӣ не воспользовался другими метрами, из которых многие в несколько измененной форме употребляются и в персидской и турецкой поэзии, как напр. муз̣āриʿ или муджтас̱с̱? Быть может, мы имеем здесь просто нежелание взяться за более сложный метр ввиду недостаточно свободного владения языком, но, я думаю, что на самом деле, пожалуй, причина иная. Для Фуз̣ӯлӣ именно более сложные метры и были более привычными, ибо ими ему чаще приходилось пользоваться в персидских и турецких стихах. Я был бы склонен объяснить предпочтение этих метров тем, что Фуз̣ӯлӣ именно в них яснее ощущал ритм *арабского* стиха и, пользуясь ими, желал придать своим касыдам как можно более «арабский» характер. Кроме того важное значение здесь может иметь и то обстоятельство, что медленный темп этих метров как нельзя более соответствует торжественному стилю касыды.

В отношении рифм Фуз̣ӯлӣ показывает необычайное мастерство. Из всех двенадцати пьес каждая имеет свою особенность в рифме, причем в семи из них поэт не довольствуется сохранением одного только rawī и предшествующего ему х̣араката, но повторяет также и ridf,[2] добавляет waṣl[3] и в одном случае сохраняет и ta'sīs.[4] Правда, для rawī он и здесь, так же как и в метре, предпочитает наиболее употребительные в арабской поэзии ل (пять раз), م, ر и ع, но это, как я думаю, в значительной степени объясняется теми же соображениями, которые вызвали предпочтение наиболее типичных арабских метров. Предполагать, что Фуз̣ӯлӣ стремился облегчить себе задачу, выбирая более легкие рифмы, отнюдь не приходится,

[1] Ср. Кöпрюлю-задэ, о. с., р. 16.
[2] اله — № 3, الى № 4, يل № 5, ال № 8.
[3] اله — № 3, الى № 4.
[4] ب. ا — № 2.

ибо почти каждый бейт показывает, что с этой стороны он никаких трудностей не страшился. Чтобы убедиться в этом, достаточно привести для примера несколько образцов необычайно искусного использования составных рифм.

اَفْنَى الضنا جسدى و ابلى بالى * غلب الهوى و ازادِ بلوى البالى
العقل من الم الهوى ينهانيٍ * والبال من فرط الجَوى يابَى لى
قلبى حوى محن المحبّة رغبة * وهو الذى بالنصح ليس يبالى

(4, 1—3)

Уничтожило томление мое тело и испытало мне сердце, овладела (мною) страсть и умножила бедствия истерзанного. Разум удерживает меня от страданий страсти, но сердце от силы пламени томления отказывает мне (в повиновении). Сердце мое по доброй воле сохранило бедствия любви, оно — то, которое не печется о добрых советах!

Рифмы: بالى 'мое сердце' – بالى [ال] 'истерзанный' – بَى لى [يا] 'отказывает мне' — [يـ]بالى 'обращает внимание'. Т. е. одно и то же звуковое сочетание применено в четырех разных смыслах. Полный таджнӣс стал на конец строки.[1] Или в той же касыде (б. 8—9):

اَنْتَ المرادُ من العوالم كلّها * و بك اكتفيتُ رضًى و غيرك ما لى
ما لى لغيرك رغبةٌ و محبةٌ * روحى فداك مع الفؤاد و مالى

Ты — цель всех миров в совокупности их, тобой я удовольствовался охотно и кроме тебя у меня нет никого. Нет у меня ни к кому кроме тебя склонности и любви, да будет жертвой тебе дух мой вместе с сердцем и всем, что у меня есть!

Рифмы: ما لى 'нет у меня' — مالى 'то, что у меня есть', или даже 'имущество мое'. Такие примеры можно было бы умножить, но и этого уже достаточно, чтобы убедиться, как легко Фуз̣ӯлӣ обращается со сложными рифмами.

Переходя к разбору основных образов арабских касыд Фуз̣ӯлӣ и анализу их структуры, отмечу еще один чрезвычайно характерный формальный признак. Все они кроме первой[2] содержат тах̮аллус̣ поэта в одном из последних бейтов. Явление это для арабских стихов должно быть признано безусловно крайне необычным. Фуз̣ӯлӣ перенес в данном случае свои турецко-персидские навыки в арабскую форму и тем самым как бы подчеркнул, что стихи эти написаны не на родном его языке.

[1] Интересно отметить, что здесь мы имеем прием, характерный для турецких стихов, называемых «туюг̣».

[2] Да и в ней тоже некоторое подобие тах̮аллус̣а все же есть.

Особенно интересно то обстоятельство, что только в трех касыдах (№№ 3, 4, 5) тахаллус стоит в правильной арабской форме al-Fuḍūlī, во всех же остальных поэт совершенно неожиданно пользуется паузальной формой Fuḍūlī, не применяя к ней и'рāба, и тем самым подчеркивает ее инородность. Выделенный таким образом из всего контекста тахаллус приобретает особую значимость и привлекает к себе внимание значительно более сильно, чем в обычных персидских стихах.

4

При разборе структуры касыд Фузӯлӣ прежде всего обращает на себя внимание то, что все они обладают более или менее законченным логическим планом.[1] Хотя каждый бейт и представляет собой самостоятельное целое, как этого требует арабо-персидская поэтика, но тем не менее последовательность бейтов не случайна, они не могут быть произвольно передвинуты с места на место, и таким образом касыда (или вернее насӣб ее) становится художественным целым, содержание которого не состоит в беспорядочном нагромождении более или менее удачных сравнений и метафор, а обнаруживает определенное развитие мысли, двигающейся вперед вполне логично. Это обстоятельство потому заслуживает внимания, что в персидских касыдах (в особенности после монгольского нашествия) мы обыкновенно такого выраженного плана не находим. Касыды самых лучших персидских поэтов — статичны, это ряд отдельных картинок, объединенных только метром и рифмой, внутреннего единства у них нет и пересказать их содержание в общих чертах невозможно. Эта стройность касыд Фузӯлӣ должна таким образом быть всецело отнесена за счет тех арабских образцов, которым он подражал. Очевидно, эта характерная черта арабской поэзии привлекла его внимание и он счел нужным сохранить ее в своих арабских стихах. Приводимые мною далее образцы могут служить достаточным подтверждением моих слов, но для большей убедительности я все же приведу еще два-три примера.

№ 2

1. Поэт с готовностью встречает беды, которые несет ему судьба (1—10).

[1] Это относится, конечно, почти исключительно к насӣбу, который и является в дальнейшем главным объектом моего разбора.

2. Эти беды не стоят внимания, ибо мир — презренен и с ним надо бороться (11—22).

3. Единственное в мире — любовь (23—28).

4. Но поэт слишком слаб и не может снести на своих плечах ее бремя (29—35).

5. Помочь ему в этом может только заступничество пророка (36 — переход к na‘t’у).

№ 3

1. Поэт влюблен в красавицу (1—4).

2. Описание ее красоты (5—11).

3. При всей красоте своей она еще и целомудренна (12—15).

4. Свидание с ней — недостижимо (16—24).

5. Все же, несмотря на это, он остается верным и преданным рабом (25—32).

6. Его соперники порицают его за это (33—37).

7. Он молит пророка о красноречии, чтобы опровергнуть их наветы (38—39 = переход).

№ 4

1. Поэт истерзан безжалостной страстью (1—6).

2. Он измучен, но изгнать эту страсть не в силах (7—15).

3. Он молит о снисхождении и предостерегает друга от последствий общения с недостойными (16—17).

Как видно из этих примеров планы намечены мною в самых общих чертах. В самом деле, бо̀льшую детализацию провести было бы трудно, ибо в пределах этих тематических отрезков Фуз̣ӯлӣ чувствует себя свободным и не стремится к̣ строго-логическому развитию мысли. Во всяком случае примеры эти ясно показывают, что смена основных тем подчинена определенному художественному замыслу и отнюдь не производит впечатления того произвола, который мы зачастую находим в персидских касыдах.

Разнообразием развиваемые Фуз̣ӯлӣ темы не отличаются. Все 11 касыд без исключения посвящены только одной эротике и из круга ее образов не выходят. Указать характерные отличия одной касыды от другой я бы затруднился. Это все вариации на одну и ту же основную тему, только один раз поэт берет один ее отрез, другой раз дольше останавливается на другом мотиве. Представляется возможным соединить все

основные мотивы этой лирики в одно целое, в результате чего мы получим два основные образа, на которых покоятся все арабские стихи Фуẓӯлӣ — образ самого поэта (основной) и образ его возлюбленной (производный, созерцаемый через призму его отношения к ней). Поэт — обуреваем безумной страстью, но чист помыслами и не питает никаких плотских вожделений. Любовь — единственная цель его в этом мире, который он глубоко презирает. Он верен своей красавице (или красавцу), и все беды, которые сыплются на его голову, переносит покорно, более того, он готов даже итти им навстречу и находит усладу в этих бесконечных испытаниях. Страдания измучили и обессилили его, он только призрак, издающий слабые стоны. Несмотря на это, его враги и соперники продолжают клеветать на него и возводят на него обвинения во всяческих пороках. Возлюбленная (или вернее возлюбленный) — существо неслыханной красоты, чистое и непорочное, обладающее всеми добродетелями, которые существуют в мире. Из-за чистоты своей она недоступна ни для кого, о свидании с ней можно только мечтать. Ко всем мольбам она совершенно равнодушна и безжалостно выслушивает горькие жалобы влюбленного. Несмотря на все эти высокие достоинства, она все же обладает одной слабостью — это склонность к обществу недостойных ее проходимцев (arādhil), которых она предпочитает верному другу.

Сопоставление это показывает, что особой оригинальностью в тематике Фуẓӯлӣ не отличается. Оба эти основных образа бесконечно повторяются почти в любом из персидских и отчасти и арабских диванов, окрашиваясь в те или иные тона. А именно, образы то конкретизируются, приобретая характер, близкий к реальности, то теряют конкретность, приближаясь к основным концепциям суфизма. У Фуẓӯлӣ, как показывает приведенная выше характеристика, с большой силой выступает момент символический. Возлюбленная его, конечно, не плотское существо, а суфийский «единый друг», к которому обращена большая часть жалоб персидских поэтов. Чтобы истолковать его касыды в этом смысле, особой проницательности не требуется, как общая концепция, так и ряд деталей в средствах выразительности совершенно ясно на это указывают. В этом нет ничего удивительного, ибо несимволическая эротика в касыдах, посвященных прославлению пророка и имама, была бы по меньшей мере неуместна.

К этому вопросу мы еще вернемся при рассмотрении одной из групп характерных сравнений, применяемых Фуẓӯлӣ, а пока попробуем наметить

в общих чертах важнейшие стилистические особенности его стихов. При этом я не ставлю себе целью дать исчерпывающий список встречающихся у него приемов, классифицируя их по рубрикам арабской поэтики. Это завлекло бы нас слишком далеко и едва ли могло бы дать какие-либо существенные результаты, ибо только с параллельным привлечением персидских и турецких стихов его мы могли бы использовать эти данные в полной мере. Отмечу только, что сравнения и метафоры у Фуз̣ӯлӣ не стоят на первом месте и появляются лишь спорадически. Зато крайне важную роль играют приемы, называемые восточными поэтиками «ištiqāq» и «ṭibāq» или «taḍādd». Первый из них, как известно состоит в том, что в бейт вводится два или более слов, производных от одного и того же трехбуквенного корня, вроде:

ملوم — ملامة (2, 10), عدى — اعادى (2,20), بديع — بدائع (2, 39), علم — علم (2, 41) и т. д.

Этим приемом Фуз̣ӯлӣ пользуется чрезвычайно часто (в первых двух касыдах я насчитал 27 случаев). Но нужно учитывать то обстоятельство, что Фуз̣ӯлӣ, повидимому, интересуется не столько преодолением трудности, возникающей из-за необходимости применить несколько слов одного этимологического происхождения, сколько тем звуковым эффектом, своего рода аллитерацией, которая благодаря этому получается. Это явствует из того, что наряду с настоящим ištiqāq он пользуется также и такими словами, которые дают схожее звучание, но от одного корня не происходят, вроде بلوى — بال (1,54) или бейта (1,27):

قَسَمٌ بقافِ قِوام قدّ قويمه * و بحاء حشمته و دال دلاله

где помимо ištiqāq'а قويم — قوام мы находим систематически проведенную аллитерацию.[1]

Ṭibāq, т. е. сопоставление в одном бейте двух противоположных понятий, своего рода оксюморон,[2] применяется несколько реже, но тоже занимает очень видное место (в двух первых касыдах 21 раз).

Не останавливаясь на перечислении других приемов, укажу только, что гиперболой (ighrāq) Фуз̣ӯлӣ пользуется редко, причем весьма интересно отметить, что почти все замеченные мною случаи относятся к описанию

[1] Правда, она, повидимому, вызвана совершенно особыми причинами, о которых скажу далее.

[2] Напр. ردى — كرام (2, 13), شرّ — خير (2, 17), اقارب — اباعد (2, 33) и т. п.

*

своей слабости или худобы тела[1] (этот же прием и для описания нежности тела возлюбленной). Как характерные примеры могу указать бейты 1, 29; 1, 31—33; 1, 41 (см. приложение) или 2, 29—31:

محا طُرُقَ الفصاد ضعفى لان لى * من الضعف جسمٌ لم يُحطه الجوانب
على فاقدى فى العشق بالضعف والبكا * وجودى و اعدامى معًا متناسب
اغيب فمِن نوحى كانّىَ حاضرٌ * فاحضر مِن ضعفى كانّىَ غائب

Слабость моя отменила способы кровопускания, ибо у меня от слабости тело, которого не окружают бока. Для того, кто утерял меня от слез и слабости в любви, и бытие и небытие мое равно одинаковы. Я скрываюсь, но от стенаний моих я словно бы присутствую, я присутствую, но от слабости моей меня словно бы и нет.

Интересно также наличие типичных для арабской поэзии оборотов речи, носящих характер своего рода штампа и употребляемых для заполнения пустого места в строке (по терминологии арабских теоретиков ḥašw). Это обороты вроде обращения خليلىّ (2,26), появление которого логической необходимостью не вызвано, или заполнения бейта целой цепью отглагольных прилагательных, которые, давая чрезвычайно эффектное звучание, смысловую сторону стиха отодвигают на второй план. Например (6,37):

بشيرٌ نذيرٌ كاملٌ متكمّلٌ * نبىٌّ كريمٌ مكرمٌ و مكرّمُ

или (4, 56):

متجدّدٌ متوقّرٌ متكثّرٌ * متزائدٌ متواترٌ متوالى[2]

Перевод таких бейтов почти немыслим, ибо, в сущности говоря, мы имеем здесь обычно дело с одним и тем же эпитетом, повторяемым в ряде почти неуловимых оттенков. Такие бейты у Фуӟӯлӣ чаще всего появляются в наиболее формальной части касыды, в мадҳе. Их назначение у него, по-видимому, сводится к тому, чтобы более четко отметить особенности «арабского» стиля. Здесь ясно сказывается то обстоятельство, что поэт пишет на чужом языке и стремится путем внешнего подражания придать своим стихам тон послужившего ему образцом оригинала.

Из других особенностей укажу еще на то, что суфийская терминология в этих касыдах представлена крайне слабо. Кое-где проскальзывают

[1] Тема, крайне излюбленная персидскими поэтами и почти всегда влекущая за собой появление самых диких гипербол.

[2] Прием, называемый схоластической поэтикой арабов التنسيق или حسن النسق.

термины вроде baqā — fanā (1, 13) или ʿārif (2, 23), но по большей части это термины, уже утратившие свой специфически суфийский характер и вошедшие в обиход поэтического языка эпохи. Выраженной суфийской окраски поэт, повидимому, избегал, что впрочем, характерно и для персидских и турецких стихов его. Несколько неожиданно звучит поэтому такой характерный для суфийской персидской поэзии прием как открывание нескольких бейтов кряду обращением «ilāhī»! (2, 43—45 и 49), напоминающее знаменитые Munājāt ʿАбдаллāха Анс̣āрӣ или поэмы Фарӣдаддӣна ʿАт̣т̣āра.

Сравнения, как уже было сказано, встречаются довольно редко, но тем самым выигрывают в силе и выразительности. Иногда они повторяют обычные формулы арабо-персидской лирики вроде традиционных щек как розы и т. д., но по большей части Фуз̣ӯлӣ стремится путем введения какой-нибудь дополнительной черточки освежить затрепанный образ и придать ему новую свежесть.[1] Так широко распространенное сравнение друга с газелью путем включения t̤ibāq'а приобретает оттенок оригинальности (7, 5):

حمى الله ظبيًا صادني بلحاظه * و صيّرني عن غيره متوحّشا

Да охранит Аллах газель, которая поймала меня взорами своими и сделала меня пугающимся всех, кроме нее.

Газель, поймавшая охотника — образ, достаточно затрепанный,[2] но перенесение «пугливости» с газели на охотника придает бейту большую свежесть.

Старое сравнение щеки возлюбленного с огнем подновляется довольно оригинальным tanāsub'ом, одновременно соединенным с приемом t̤ibāq (3, 16—17):

قلبي لنار خدوده متعبّدٌ * لكن يمانع جفنه بنباله
قلبي على دين المجوس فجفنه * متجنّد كمجاهد لقتاله

Сердце мое обожает пламя щек его, но препятствуют (ему) ресницы его своими стрелами. Сердце мое приняло веру магов, но ресницы его вступили в войска словно борец за веру для сражения с ним (сердцем).

Или того же типа, но несколько более шаблонное (5, 16):

حكم الخيال بانّ ورد خدوده * نارٌ و انّ الخال فيه خليل

Решение воображения (клонится к тому), что розы щек его — пламя, а родинка на ней — Ибрāхӣм.

[1] Это свойство наблюдается и в персидских и турецких его диванах.

[2] Вспомним шаблонный оборот персидской сказки: صیدی چو می طلبید صید دختر شد.

Иногда в стремлении создать оригинальный образ Фуз̣ӯлӣ впадает в надуманность и дает метафоры напыщенные и неубедительные, вроде (2, 8):

كفى للنفوس الانكسار من النوى * لِنجم الغرور الحادثات مغارب

Для душ достаточно раскаяния от стремлений, ибо для звезды самообольщения бедствия являются местом заката.

Или чрезвычайно смелое и напоминающее Ибн ал-Фāрида использование двусмысленности грамматического термина (2, 16):

حريص هوى[a] الدنيا تكسّر قلبه * فما الكسر الّا فى الاضافة واجب

У того, кто жаден к страстям мира, разбивается сердце, но ведь разбивание (кесра) необходимо (-а) только в присоединении (изафете).

Но чаще Фуз̣ӯлӣ придерживается более реальных образов и иногда даже разворачивает свои сравнения и целые картинки вроде следующей сценки торговой жизни (5, 18—21):

مالت ملاحته الى بيع البها * بسطت بساطًا ما له التعزيل
اغلا النفاق علىّ سلعة وصله * من كل طائفة اتاه عميل
قلبى بنقد الروح عامل حبّه * فالبيع ذلك ليس منه مقيل
بالوعد قد باع الوفا غبن الحشا * لوفائه لا ينفع التعجيل

Его краса склонилась к продаже за цену, она разостлала платок с товаром, от которого не отойти. Самое дорогое имущество для меня — товар свидания с ним, из всех групп приходят к нему (за ним) покупатели. Сердце мое за звонкую монету духа выторговывает любовь его и это такая торговля, в которой нет обеденного перерыва. Он продал на срок верность и обманул сердце, для верности его не приносит пользы требование об ускорении.

В этом отрывке прием tanāsub распространяется на целых четыре бейта, из торгового обихода использовано шестнадцать терминов и в результате основная эротическая тема почти вытеснена наслоением метафор и сравнений.

Иногда Фуз̣ӯлӣ прибегает к таким метафорам, где слишком большой реализм контрастирует с возвышенным характером основной тематики и тем самым создает эффект несколько странный для нашего восприятия (7, 4):

كسبتُ ببذل الروح ذوقًا من الهوى * من الرأى ان يغنى المصالح بالرُشى

Расточив дух, я приобрел усладу от страсти, ведь правильно то мнение, что дела хорошо устраиваются при помощи взяток.

[a] Ms. هو.

Сопоставление духа и взятки на наш взгляд, конечно, чрезвычайно рискованно, однако надо учитывать и обстоятельство, что в эпоху Фуẓӯлӣ взятка едва ли обладала тем характером отвратительности, который она имеет для нас теперь. Для Фуẓӯлӣ это было обыкновенное бытовое явление и окружавшая его среда относилась к этому как к чему-то вполне естественному.[1]

Наш краткий анализ показал, что в арабских стихах Фуẓӯлӣ мы имеем характерный образец обычной для Переднего Востока абстрактной лирики, находящейся по тематике, так сказать, вне времени и пространства. Однако всетаки в двух касыдах проскользнул небольшой намек на реальную биографию поэта (9, 25—27):

تربّيتَ و استكملتَ فى ارض بابل * فانت لذا فى صنعة السحر نادر
من الحلّة الفيحاء زاد لك البها * لذلك حلوٌ انت طبعًا و طاهر
شميمك فوّاحٌ كانّك دائمًا * لمشهد سلطان الولاية زائر

Ты воспитан и достиг совершенства в земле вавилонской и потому ты в искусстве колдовства обладаешь исключительным умением.[2] От просторной Ḥиллэ прибавилось тебе блеску и потому ты сладостен по природе и чист. Твое благовоние распространяется словно ты постоянно совершаешь паломничество к гробнице «султана святости» (Алӣ).

И (10, 15):

لسانك حلوٌ لحظ طرفك ساحر * كانّك حلّى و ارضك بابل

Твой язык сладостен и взгляд очей твоих колдует словно ты из Ḥиллэ и земля твоя — Вавилон.

Ḥиллэ, Бāбиль, Кербелā — географические термины весьма понятные у поэта, по собственному желанию никогда не выезжавшего из Ирака, хотя нельзя не признать, что в использовании их Фуẓӯлӣ отдает дань традиционным образам своей эпохи.

5

Нам остается рассмотреть еще одну категорию образов Фуẓӯлӣ, которую я ввиду ее важности пока умышленно оставлял в стороне. Это система образов, связанных с описанием красоты возлюбленного и отличающихся весьма характерной специфической особенностью. А именно, лицо

[1] Ср. впрочем и старую поговорку: не подмажешь, не поедешь.

[2] Намек на известную легенду о Хāрӯте и Мāрӯте.

или красота его сравнивается с Кораном или отдельными его стихами. Так, например, в третьей касыде мы находим следующие бейты (1—2):

احببتُ ربّ ملاحة لجماله * تجب الصلوة على النبىّ و آله
الحسن من آيات مصحف وجهه * سبحان من سرّ القلوبَ بفاله

Возлюбил я господина красоты, ради совершенства которого надлежит возносить молитву за пророка и семью его. Красота — из числа стихов *свитка* (Корана) лица его, прославлен да будет тот, кто порадовал сердца добрым предзнаменованием его.

Этот образ почти буквально повторяется далее (9, 5—6):

هواك نعيمٌ فى البقاء مخلّد * و جاهد ايات الملاحة كافر
لَحسنك من خط العذار تزايد * اشدّ شعاعًا فى الظلام النوائر

Страсть к тебе — райское блаженство, увековеченное в длительности, а тот кто непокорен стихам красоты — неверный. Краса твоя возрастает от пушка́ на щеках, ибо светила сильнее блистают во мраке....

И еще раз (5, 11):

نجمٌ سما عزًّا و مصحف قدره * ما ليس من آياته التنزيل

(Он) — звезда, вознесшаяся в почете, а свиток могущества его таков, что из стихов его не бывает откровения (т. е. он не спускается к людям и всегда остается сокрытым).

И там же (5, 15):

ختم الكلام بانّ خط عذاره * صحفٌ و نورُ جماله جبريل

Конец речи на том, что пушо́к (письмена) щек его — хранимый *свиток*, а свет совершенства его — Джибраӣл.

И далее в несколько ином смысле в применении к ʿАлӣ (10, 34):

هو الآية الكبرى صلاحًا و سيفه * بلاء على الاعدا من الله نازل

Он (т. е. ʿАлӣ) — величайшее знамение по праведности, а меч его — бедствие, спускающееся на врагов от Аллаха.

Раз прекрасное лицо подобно Корану или отдельным стихам его, то отсюда можно сделать и дальнейшие выводы. Фуз̣ӯлӣ делает их в пятой касыде (12—14):

فعلَى جميع ذوى البهى بجماله * الاعلاء و الترجيح و التفضيل
ختم على النظّار عند لقائه * التسبيح و التكبير و التهليل
فرضٌ على الارواح اجلالاً له * التعظيم و التكريم و التبذيل

Для всех обладателей красы по причине совершенства его — превознесение и предпочтение и превосходство. Для зрителей при созерцании его обязательно восхваление, возвеличение и прославление. Для духов из уважения к нему предписано: почтение, преклонение и смирение.[1]

[1] Перевод не совсем точен, нагромождение почти синонимических терминов делает точный перевод почти невозможным.

Сопоставляя эти бейты, мы имеем право заключить о наличии у Фуẓӯлӣ обожествления красоты и воздавания ей почестей равных преклонению перед Кораном. Характерно то обстоятельство, что в стихе 5, 13 мы имеем специфические термины tasbīḥ, takbīr и tahlīl, связываемые обычно в представлении мусульман только с Аллахом.

В несколько завуалированном виде эта же мысль повторяется и в других местах. Сохраняется основной мотив превосходства, необходимости преклонения, но теряется религиозный характер, образ переходит в сферу представлений, связанных со светской властью (1, 19):

جبين كسلطان تملّك خدّه * له حاجب منه الردود لمن اتى

Лоб словно султан, повелевающий щекой его. У него хаджиб (ресницы), который не допускает приходящих.

Или в несколько ином освещении (7, 8):

فلولا مدار الدهر مركز خاله * لكان نظام الكائنات مشوّشا

И если бы его родинка, как центр, не была опорой веков, то, поистине, порядок среди всех существ в мире был бы спутан.

Вся эта система образов обнаруживает поразительное сходство с известными концепциями хуруфитов, у которых отождествление (не только сравнение) прекрасного лица с Кораном, или его эквивалентом — фāтиẋой, служит одним из основных положений ta'wīl'я.[1]

Сравнение лица с Кораном влечет за собой дальнейшее расчленение образа и мы получаем сравнение отдельных черт лица (خط) со стихами фāтиẋи. Так, основатель хуруфизма Фаḍлаллāх в своем J̌āvidān-nāma говорит:

چار مژه هردو ابرو موی سر * هفت خطند از خدای دادگر

Появление в этой связи термина خط, конечно, вполне естественно, но интересно отметить, что выше мы уже констатировали аналогичное сравнение и у Фуẓӯлӣ (5, 15) с той только разницей, что поэт использовал двойное значение этого слова и ввел в основной образ деталь пушкá, появляющегося на розовой щеке красавца. Из этого я, конечно, не хочу сразу делать вывода о принадлежности нашего поэта к этой секте.

[1] Ср. напр. след. бейт ʽАлӣ ал-Аʽлā (Qiyāmat-nāma):

چون فاتحه بود گنج رحمان * هفت آیت او زوجه بر خوان

Rizá Tevfīq. Textes persans, relatifs à la secte des Houroufis. Leiden, 1909 (GMS IX), p. 288.

Совпадение двух пунктов системы довольно показательно, но этого еще недостаточно для окончательного утверждения.[1]

Сюда можно добавить еще одно интересное наблюдение в отношении описаний красоты, которыми изобилуют насӣбы Фуẓӯлӣ. Описания эти по большей части довольно шаблонны, фигурируют неизбежные розовые щеки, родинка, пушо́к, но все эти аттрибуты встречаются по два-три раза не более. Зато qadd или qāmat ghuṣn — стройный стан встречается в нашем диване в одиннадцати местах, т. е. занимает исключительно важное место. Здесь опять приходится вспомнить хуруфитов и ту роль, которую они приписывали khaṭṭ-i istiwā (= ṣirāt-i mustaqīm) — прямой линии. Первоначально этот термин обозначал только прямой пробор, разделяющий пополам мрак волос, но по мере усиления мотива прямоты от пробора он распространился и на всякую прямую линию вообще.

Тот же шейх ʻАлӣ ал-Аʻлā говорит:

این شکل الف که هست تاری * در یاب همین قدر تو باری
کان شکل که بود راست قامت * بر ذات یکیست او علامت
این خط وسط زذات هرشی * بر خوان و ببر بذات حق پی[2]

Правда, термин istiwā Фуẓӯлӣ с этим образом не соединяет, но в ином применении мы его все же находим в арабском диване (1, 18):

تری بعد اظهار المعاثر نوره * علی عرش قلب قد تمكّن و استوی

После появления препятствий ты увидишь свет его, как он укрепился и утвердился на троне сердца.

Наконец, сюда же можно отнести и цитированный выше бейт (3, 27), где мы находим игру символическими значениями букв ق, د и خ.[3]

[1] Хотя на склонность его к хуруфизму уже указывал И. Хикмет, ссылаясь на имя сына Ф., данное в честь астрабадского шейха (хотя у него он почему то назван Фейẓуллāх!). Сборник «Фуẓӯлӣ». Баку, 1925, стр. 49—50.

[2] Tevfīq, o. c., p. 294—95.

[3] Впрочем, надо оговорить, что эта игра начальными буквами слов значительно старее хуруфизма и наблюдается уже у Абдаллаха Анçāрӣ в Псевдо-Манāзиль (ms. Mus. As. Nov. 3, f. 41 b):

شین او شهادتست که قولوا لا آله الاّ اللّه تفلحوا یا شین شفاعتست که شفاعتی لاهل الکبائر من امّتی الخ

Если только можно быть уверенным, что такие довольно часто попадающиеся в этой книге места действительно принадлежат Анçāрӣ, а не являются интерполяцией.

Итак, анализ этой группы образов обнаружил в арабском диване Фуз̣ӯлӣ наличие ряда характерных черт, свойственных тематике хуруфитов, причем, однако, все эти хуруфитские термины нигде не выступают как некое целое и появляются на протяжении дивана только в разрозненном виде. Это последнее обстоятельство не позволяет отнести Фуз̣ӯлӣ к числу последователей этой секты, которая к тому же хотя и существовала до середины XVII в., но уже во второй половине XV в. под давлением свирепого преследования со стороны ортодоксального духовенства принуждена была вести скрытое существование. Причисление Фуз̣ӯлӣ к хуруфитам затруднительно еще и потому, что ни в одном источнике мы никаких указаний на этот счет не находим, да и в остальных турецких и персидских произведениях его следов хуруфитских влияний пока не обнаружено. Вместе с тем появление этих терминов у Фуз̣ӯлӣ, конечно, не случайно. Если он и не был членом секты, то с какими-то произведениями, возникшими в ее среде, он несомненно был знаком, иначе этот подбор терминов был бы абсолютно необъяснимым. Принимая во внимание связь Фуз̣ӯлӣ с турецкими кругами, здесь прежде всего приходится подумать о его предшественнике в области азербайджанской поэзии знаменитом Несӣмӣ (казнен в 1417 г. в Алеппо),[1] который, как известно, является одним из самых крупных и талантливых хуруфитских деятелей. Данных для установления непосредственного влияния Несӣмӣ на Фуз̣ӯлӣ у нас пока еще нет, творчество обоих этих поэтов еще слишком мало изучено. Но вероятие этой связи чрезвычайно велико и наличие хуруфитской терминологии в арабском диване может служить чрезвычайно важным показателем, настоятельно требующим дальнейших исследований в этом направлении.

Итак, Фуз̣ӯлӣ хуруфитом не был. Каковы же могли быть причины, заставившие его именно в арабский диван ввести эти специфические образы? Ведь если бы мы имели здесь лишь желание подражать Несӣмӣ, то скорее всего эта тенденция проявилась бы в турецких стихах, где возможность непосредственного заимствования была значительно больше. Это обстоятельство можно было бы объяснить следующим образом. Нам известно бедственное материальное положение, в котором постоянно пребывал великий турецкий поэт до самого конца своих дней. Его знаменитая жалоба Нишанджи-паше (Šikayet-name) может служить блестящим

[1] Возможно влияние и Х̣абӣбӣ; ср. И. Х̣икмет, о. с., р. 50.

доказательством правильности показаний его биографов относительно этой стороны его жизни. В поисках заработка он неустанно мечется из одного лагеря в другой, то подносся касыды турецким завоевателям Багдада (1534) и тщательно маскируя в них свое ненавистное им шиитство, то опять прибегая к поддержке Сефевидов и воспевая в славословиях шиитских имамов.[1] Едва ли можно сомневаться в том, что арабские касыды были написаны им именно в Багдаде. И язык и выраженный шиитский характер, столь естественный в центре арабского шиитства, делают это предположение чрезвычайно вероятным. Касыды эти, конечно, не могли быть предназначены для поднесения полководцам султана Сулеймана. Для подарка сефевидским правителям Фуẓӯлӣ скорее прибег бы к персидскому языку. Остается предположить, что касыды были предназначены для какого-то или каких-то ценителей поэзии в Багдаде или близких частях Ирака. В таком случае можно было бы, не выходя из пределов вероятия, предположить, что именно любитель этот и принадлежал к секте хуруфитов. Фуẓӯлӣ постарался приноровить свой стиль ко вкусам потребителя и, оставаясь правоверным шиитом, придал своим произведениям окраску, которая могла сделать его стихи приемлемыми для хуруфитских кругов. Можно было бы даже пойти и еще дальше. Первая касыда (далее целиком приведенная в тексте и переводе) в конце (56—62) содержит довольно характерные оправдания, которые, конечно, можно принять за чисто-формальное развитие основной темы обиженного влюбленного, но которые могут быть, однако, истолкованы как некоторое замаскированное признание. Фуẓӯлӣ указывает, что его преклонение перед красотой навлекло на него обвинение в «некоем пороке». Он категорически отрицает эти обвинения и заверяет возлюбленного в своей чистоте и невинности. Любовь к созерцанию красивых лиц вызвана у него не порочными наклонностями, не обуревающими его страстями (ср. начало этой касыды), а тем, что прекрасное лицо для него — место вознесения молитв.[2] Эти слова можно было бы истолковать как оправдание перед обвинителями, заподозрившими его в тенденциях к хуруфизму. Оправдываться

[1] Сефевиды, как известно, такого рода поэзию ценили весьма высоко. Ср. историю возникновения знаменитого haft-band'а Мухташама Кāшāнӣ. E. G. Browne. History of Persian literature in modern times. London, 1924, p. 172—173.

[2] Те же обвинения не раз возбуждались против сторонников учения об обожествленном человеке. Аналогичное обвинение было предъявлено на 200 лет ранее знаменитому кирманскому шейху Аух̮ад ад-дӣну, автору поэмы Miṣbāḥ al-arwāḥ. E. G. Browne. A history of Persian literature under Tartar dominion. London. 1920, p. 139—140.

в реальных физических пороках Фуз̣ӯлӣ едва ли бы стал, да и обвинять поэта в эту эпоху, когда порок был почти что общим правилом, особого смысла не было. Здесь скорее всего надо видет замаскированные оправдания в проступках идеологического характера, к которым мусульманские богословы проявляли крайнюю нетерпимость.

На этом рассмотрение арабского дивана Фуз̣ӯлӣ мы закончим. Я не хочу сказать этим, что тему я считаю исчерпанной. Много вопросов еще остается неразрешенными. В частности нужно наметить связь Фуз̣ӯлӣ с арабскими поэтами, попытаться установить, кому именно он подражал в своих арабских касыдах. Но взяться за эту задачу я не решаюсь, она вне пределов моей компетенции, ибо для решения ее нужно прежде всего быть специалистом в области арабской поэзии. Я подходил к этому дивану исключительно со стороны его значения для иранистики и тӯркологии и итти далее не могу. Второй крайне важной задачей было бы сравнение арабского дивана с диванами персидским и турецким, но и это пока в мои намерения не входило. Такое исследование возможно исключительно в плане обширной монографии, посвященной творчеству Фуз̣ӯлӣ в его целом, но эта работа еще впереди.

6

Какие выводы позволяет нам сделать проделанный нами анализ арабского дивана. Они не слишком значительны, но все же дают кое-что новое для характеристики нашего поэта.

1) Арабские стихи Фуз̣ӯлӣ не могут претендовать на выдающееся место в арабской поэзии. Они обнаруживают превосходное знание арабского языка, с точки зрения формы они безупречны, но вся сила их исключительно в этой формальной стороне. Характерная их черта — холодное мастерство, внешняя элегантность при почти полном отсутствии чувства. Хотя Фуз̣ӯлӣ и пытается привлечь слушателя средствами, воздействующими на чувство, аллитерациями и инструментовкой, но все же впечатления теплоты и искренности он не производит.

2) Пользуясь арабским языком Фуз̣ӯлӣ старается придать своим стихам и специфические особенности арабской поэзии, в частности строго продуманную логическую последовательность. Наряду с этим мы находим и имитацию характерных оборотов, осуществленную несколько механически.

Все же, несмотря на это, в целом ряде деталей проскальзывают навыки, принесенные в арабскую поэзию из поэзии персидско-турецкой.

3) Основная черта Фуẓӯлӣ, с наибольшей силой сказывающаяся в его персидском диване — а именно, искусное подновление затертых и истрепанных сравнений путем добавления своеобразных эпитетов, перетолкования и т. д. в несколько более слабой степени, чем в персидском диване, есть и здесь. В силу этого многие места этих стихов арабскими можно назвать только по языку, по стилю они являются типично персидско-турецкими.

4) Ряд характерных, свойственных хуруфизму образов заставляет предполагать, что произведения эти возникли под впечатлением хуруфитской поэзии и были предназначены для арабских читателей, так или иначе причастных к хуруфитскому движению.

5) Наконец, наличие этих хуруфитских элементов, доказывая связь его с хуруфитскими кругами, заставляет предполагает у Фуẓӯлӣ знакомство с поэзией Несӣмӣ и требует дальнейшего исследования его стихов в этом направлении.

Как уже было сказано, выводы не слишком значительны и существенного обогащения наших представлений о Фуẓӯлӣ не дают. Но во-первых, я пока хотел только ознакомить ориенталистов с арабским диваном, который до настоящего времени вообще известен не был и мог считаться утраченным. Во-вторых, обогатить наши представления о Фуẓӯлӣ чем-либо реальным довольно трудно, ибо научного исследования главной массы его произведений мы еще не имеем. Одна из лучших работ о нем, статья проф. Кöпрюлю-задэ, упомянутая выше, дает чрезвычайно ценные данные для его биографии, но творчества касается только мельком, ограничиваясь расплывчатой общей характеристикой. Предшествующие же работы Hammer-Purgstall'я и Gibb'а представляют собой ряд общих мест и ничего реального не содержат. Несколько иное место занимают работы азербайджанских литературоведов, помещенные в юбилейном сборнике и представляющие значительный шаг вперед. Но и они охватывают Фуẓӯлӣ только частично и, таким образом, не могут быть рассматриваемы как окончательное решение проблемы. При таких условиях переходить от рассмотрения арабского дивана к каким-либо более общим заключениям преждевременно. Все эти соображения могут послужить оправданием некоторой фрагментарности настоящей работы, на которую я указал выше.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. (f. 189 v)

صفا شَهْدُ ذوقى من ممازجة الهوى * علا شأن قدرى بالغناء من العُلى
رفعتُ همومَ النائبات بسَلوة * حسبتُ حلولَ الآتيات كما مضى
تمسّك ذيل الصبر عظّم كربتى * فما هو اردى من معاشرة الردى
قبول رضاء الخلق غيّر خلقتى * فويلٌ لمن يمضى له العمر فى الريا
لِكلّ من الحسّاد[a] نبل مفوّق * من اللؤم فى الافعال يرمون من يُرى
كنَفتُ[b] جوار الاختفاء مخافةً * لعلّى يتجنبنى مظاهرة الخفى
خفيتُ عن العذّال فى كهف عزلتى * هديتُ[c] الى الحصن الحصين من العِدى
اهانة عذل العاذلين مصيبةٌ * بشرط وجود الاعتبار على الفتى
خلعتُ لباس الاعتبار لانّه * مهتّك استار السلامة فى الملى
لذيذٌ على قلبى مرارة محنتى * كنشأة صهباء الصبابة فى الصبا
سلوك طريق العقل زاد تحيّرى * بدا العشق بدّل[d] الضلالة بالهدى
شربتُ رحيقا من اناء محبّة * و لا عدتُ ادرى ما الاناء و من انا
كسبتُ سرور الاحتمال لرفعة * و نلتُ بقاءً ليس يدركه الفنا
هويتُ حبيبًا قد سما الغصن قامة * و وجهًا يفوق البدر فى افق السما
حبيبٌ تولّى فى ولاية مهجتى * مودّتَه عاد تودّد ما عدى
مفصّل اجمال الكلام جماله * منزّه حسن عن سوية ما سوى
(f. 190) عوالم حالات المحبّة صنعه * و منه وجود الوجد و الشوق فى الحشا
ترى بعد اظهار المعاثر نوره * على عرش قلب قد تمكّن و استوى
جبين كسلطان تملّك خدّه * له حاجبٌ منه الردود لمن اتى
حواجبه المحراب فيه حضيرة * لجمع المصلّى و الاجابة للدعا
يأمّ صفوفَ الجفن فترة لحظه * ينادى بلال الخال[e] حىّ علَى الصلا
من الصفو عكس عن سواد قديدتى * على خده حين التشهّد قد بدا
رأوه بديعًا فى الجمال تنازعوا * لتحقيقه اهل الفراسة و الذكا
لقد زعموه البعض خال عدوّه * على اعين العشاق عمّ به البها

[a] ms. الجساد [b] ms. كمفت [c] ms. هدّيت. [d] ms. بدّلت но конечное ت здесь безусловно лишнее и нарушает метр. [e] ms. بلال الحلال что нарушает метр и несомненно является опиской. Указанное исправление предложено В. А. Эберманом, которому я и приношу здесь мою искреннюю благодарность.

بنقطه لفظ الخد شبّه بعضهم * لصحة حسن الخطّ من قلم القضا
قضيبٌ نشا فى دوحة الروح قدّه * و من ماء دمع العاشقين راى النما
سعيتُ بطول العمر حول حريمه * فما زاد من سعى سوى ثمر الجفا
تفاضل قلبى فى محبة قدّه * هو الشجر المنهىّ مائله عصى[a]
و من ظن انّ الروح يشبنه جسمه * تبيّن فى الرأى الصواب له الخطا
ازاد صفاء الجسم فكرة[b] قلبه * بعينىَّ لولا انْ يحجّبه القبا
و لو نظر الادراك من فرط[c] لطفه * لفرّق فى الجسم الحواس من القوا
نظرتُ بعين الوهم تحت ثيابه * تحقّقتُ فيها من لطافته الحُلا
لشِدّة حمل الثوب غيرُ مناسبٍ * رشًا من كمال اللطف يحجبه العرا
هو المقصد الاقصى و طالب وصله * معذّب اعضاء يقارنه الاذا
اساره[d] اصحاب الوفاء باسرهم * و لكنّ من كلّ الاسارا له الغنا
لكلّ بعيد بالتمايل جاذبٌ * و ممّن اراد الاتّصال له الابا
تمنّيتُ قتلى ما اجاب بلفظه * فرحتُ به انّ السكوت من الرضا
يجزّع قلبى من زلال هوائه * مع العلم بالحرمان من شوقه ملا
منعتُ فلم يرض نصحتُ فلم يُفِد * نهيتُ فلم ينه فمال الى النوى
بليتُ بقلب لا تصاب نجاته * من السقم و البلواء و الحزن و الضنا
من الضعف لم يدركه فكر مدقّق * فوا عجبًا اين التمكّن للعنا
يحيّرنى حين النصيحة عذره * يعذّبنى عند السكوت من البكا
هو القلب منه الاستقامة مبعد * هو البال و التشويش صيّره البلا
اذا ما ابتلى يوم الفراق بمحنة * ازالتها امرٌ جالٌ الى اللقا
عرضتُ عليه البعد زاد ملالةً * جمعتُ له الاسباب للقرب ما سلا
عجزتُ ولا ادرى تدارك امره * ارى حاله فى الحالتين على السوا
سألتُ اطبّاء الزمان دواءه * فقالوا لهذا الداء لم نجد الدوا
سوا لطف[e] معبود لعصمة عبده * من الاثم لطف من لطائفه كفا
رحيم محا وهم الاسأة عفوه * لاظهار عفو منه احسن من اسا
كريم على الاطلاق اوجب فضله * له الحمد منّا بالصباح و بالمسا
عليم حكيم بان[f] حدّ كماله * اتمّ بيان فى الملائح و انجلا
تضمّن وهم الخوف تحت وصالهم * تضمّر فى ادراك بعدهم الرجا
امال قلوبِ العاشقين بحسنهم * رمى بينهم ربطًا معاملة الوفا

[a] ms. عصا [b] ms. فكرت [c] ms. قدط [d] ms. انساره. [e] ms. اللطف
[f] ms. بان

الى البال و البلواء[a] ميّل طبعهم * و روّج سوق الحسن بالبيع و الشرى
الهى اعنّى عند[b] ميل لقائهم * اذا كنتُ ذا تقوى وإن لم اكن فلا
مشاهدة الاحباب آلة مهجتى * لاظهار عرفانى و معرفة جوى
و لكنّ حسّادى لفرط عنادهم * يظنّون ذاك الفعل نوعًا من الزنا
ظواهر حالى فى الملام علامة * و لكنّ ما لى فى الضمير سوى الصفا
علوّ مقامى فى الفضائل ظاهرٌ * مشيّع اسمى بالفضول لقد سها
الهى لحق المصطفى و بآله * اعنّى على اهل النفاق و الافترا
جنودك ارباب الجمال و حسنهم * مناظر اصحاب النظافة و التقى
فكيف يقاسا بالفساد صلاحهم * فما لذوى هذا الفساد من الجزا
احبّ ارى وجه المليح لانّه * مصلّى على خير البريّة و الورى

Перевод

1. Мед услады моей очистился от примеси страсти, степень моего почета возвысилась, так как я не нуждаюсь в знатности.

2. Я удалил заботы о невзгодах утешением, я счел приближающиеся беды как бы прошедшими.

3. То, что я крепко держусь за полу терпения, увеличило скорбь мою, но (все же) это не губительнее, чем сама гибель.

4. Приятие благоволения людей изменило мой характер, горе тому, у кого жизнь проходит в лицемерии.

5. У каждого из завистников положенная на тетиву стрела порицания поступков, ее пускают они во всякого, кто виднеется.

6. Я сохранил защиту сокрытости из опасения (надеясь), что, может быть, спасет меня выявление сокрытости.

7. Я скрылся от хулителей в пещере уединения моего, мне был указан верный путь к замку, не знающему опасности от врагов.

8. Презрение к хуле хулителей — бедствие, ибо в ней есть вразумление для доблестного мужа.

9. Я скинул с себя одежду вразумления, ибо она разрывает покровы безопасности (человека) на людях.

10. Сладостна для моего сердца горечь моего испытания, словно появление вина пламенной привязанности в момент, когда дует весенний ветерок.

11. То, что я шел по пути разума, умножило смятение мое, но явилась любовь и заменила растерянность указанием правильного пути.

12. Я выпил чистого вина из сосуда любви и перестал отличать где сосуд и кто я.[1]

[a] ms. البلوى   [b] ms. عنده.

[1] Фузӯлӣ использует здесь весьма старое сравнение, уже неоднократно применявшееся арабскими и персидскими поэтами, как напр. ʿИрāҡӣ:

از صفای مى و لطافت جام * درهم آميخت رنك جام و مدام
همه جامست و نيست گوئى مى * يا مدامست و نيست گوئى جام

Но сравнение это усилено путем использования таджнӣса.

13. Получил я радость возможности (достижения) высокого сана и достиг бытия, которое не может быть поражено небытием.

14. Я полюбил друга, который выше ветки по (стройности) стана, а лицом превосходит полную луну на горизонтах[1] небосвода.[2]

15. Когда друг стал повелителем в стране моей души, любовью к нему стало то, что было благосклонностью ко всему кроме него.

16. Его красота — распространенное объяснение сжатой речи, в красоте своей он лишен сходства со всем тем, что не он.

17. Миры различных состояний любви — его творение, от него наличие услады и томление в сердце.

18. После появления препятствий ты увидишь свет его, как он укрепился и утвердился на троне сердца.

19. Лоб (его) словно султан повелевает щекой его, у него х̣āджиб (веки), который недопускает приходящих.

20. Его веки — мих̣раб, в котором собрание людей, объединившихся для молитвы и услышания мольбы (их).

21. Томность очей его выполняет обязанности имама, перед рядами ресниц Билāль его родинки взывает: «Спешите на призыв!».

22. От чистоты его щек отражение моей черной одежды появилось на них во время созерцания.[3]

23. Его (это отражение) сочли изумительным по красе и спорили, устанавливая истинную природу его, люди проницательности и ума.

24. Некоторые сочли его знаменем[4] врагов его и потому цена его стала общеизвестной для глаз влюбленных.

25. Другие, сравнивали его с точкой на слове خد (щека),[5] ибо почерк из-под пера предопределения выходит красивым.

26. Его стан — ветка, выросшая на высоком дереве духа, распустившаяся около воды слез влюбленного.

27. Я всю жизнь бежал вокруг его запретного терема, но не умножалось от бега ничего, кроме плодов с дерева притеснения.

28. Сердце мое достигло высшей степени в любви к его стану, но он — «запретное древо» и сгибающий его согрешил.

29. И если кто думает, что тело его похоже на дух, в его правильном мнении стала очевидной ошибка.

30. Чистота тела (его) превзошла помыслы его сердца, клянусь очами моими! если бы только не закрывала его ка̣бā.

31. И если бы восприятие бросило взгляд, то от крайнего изящества его оно различило бы чувства от сил.[6]

[1] Реалистическая деталь — луна на горизонте всегда кажется значительно больше.

[2] В этом бейте обращает на себя внимание систематически повторяющийся в касыде прием — целый ряд бейтов начинается глаголом сов. вида 1 л. ед. ч. Ср. бейты 2, 6, 7, 9, 12, 13, 14, 27, 32, 37, 39, 40, 45, 46, 47. Итого на 63 бейта 15 раз.

[3] Т. е. 'родинка', прием taʿlīl, очень искусно примененный.

[4] Игра слов خال в то же время родинка. Точный смысл этого бейта ввиду чрезвычайного обилия значений слова «khāl» для меня не совсем ясен.

[5] Опять игра слов: точка над буквой — родинка на щеке.

[6] Т. е. тело его как бы прозрачно и даже психический механизм его доступен наблюдению.

32. Я взглянул глазом воображения под его одежду и от изящества его я установил там украшения.

33. Тяжести ношения платья не подходит газель, которую от совершенства изящества прикрывает и нагота.

34. Он — крайняя цель и у ищущего свидания с ним члены тела подвергаются испытанию и сочетается с ним мучение.

35. Его пленники все целиком — обладатели верности, но он независит от всех пленников.

36. Каждого далекого он привлекает благосклонностью, но для тех, кто хочет свидания, у него отказ.

37. Я испросил у него в виде милости казнь себе, он не ответил ни словом, я обрадовался этому, ибо «молчание от согласия».

38. Он терзает мое сердце студеной водой страсти, оно наполняется томлением, хотя и знает о невозможности (достижения желаемого).

39. Я удерживал, но он не соглашался, я давал совет, но не приносило это пользы, я запрещал, он не подчинялся запрету и склонялся к разлуке.

40. Мне в виде испытания дано сердце, которому не найти избавления от болезни, терзания, грусти и истощения.

41. От слабости его не замечает его мысль исследователя... о чудо! где же укрепилась скорбь?

42. Когда я даю совет, смущают меня отговорки его, когда молчу, терзает оно меня рыданием.

43. Оно — сердце и (потому) устойчивость от него удалена, оно — сердце и терзание сделало его мукой.[1]

44. Когда меня в день разлуки постигает испытание бедой, удаление которой невозможно встретить,

45. Я предлагаю ему (сердцу) удаление, но оно еще более опечаливается, я приготовляю ему возможность близости, но оно не утешается.

46. Я отчаялся и не вижу, чем помочь его делу, вижу я (только), что в обоих состояниях оно одинаково.

47. Я просил у врачей своего времени лекарства для него, но они ответили: для этого недуга не находим лекарства.

48. Кроме милости господина, единая милость которого достаточна для избавления раба от греха.

49. Милосердный, он стер заблуждения грешников своим прощением, для выявления с его стороны прощения благое дело совершил тот, кто согрешил.

50. Благородно освобождающий рабов, совершенство которого сделало для нас обязательным славословить его утром и вечером.

51. Ученый мудрец, степень совершенства которого проявилась вполне в красотах и предстала воочию.

52. Он сокрыл опасение страха под свиданием их, он включил в восприятие удаления их надежду.

53. Он склонил сердца влюбленных к красе их и бросил для связи между ними сделку верности.

54. К сердцу и испытанию склонил он природу их, он оживил рынок красы торговлей.

55. О боже, помоги мне в склонности к свиданию с ними, если я буду смиренным, если же нет, то нет!

[1] Игра слов b̄āl — balā, так сказать, ложный ištiqāq.

56. Созерцание друзей — орудие моего сердца для выявления моих прозрений и познания стремления.

57. Однако завистники мои от крайнего упорства думают, что это дело — вид нечестия.

58. Внешние стороны моего состояния отмечены попреком, но в мыслях у меня нет ничего кроме чистоты.

59. Высота моего сана в совершенстве — очевидна, тот, кто ославил мое имя пустословием,[1] ошибся!

60. О боже, ради избранника и семьи его, помоги мне против нечестивцев и клеветников.

61. Твое войско — обладатели совершенства, а краса их — предмет созерцания чистых и праведных.

62. Как можно сравнивать с развратными праведность их, ведь нет кары для обладателей этого порока...

63. Я хотел бы видеть лицо красавца, ибо оно — место вознесения молитвы за лучшего из всех поколений и изо всего рода человеческого.

2. (№ 6 — f. 193 v)

اراك ترى حالى و ما تترحّم * اتمنعك الواشون ام ليس تعلم
ام الحال معلومٌ و لكن مخافةً * من اللوم بين الناس ما تتكلّم
ام اللوم مذلولٌ و لكن بعصركم * فنى الوصل ذاب[a] الميل مات الترحّم
f. 194 حبيبى بترك الالتفات قتلتَنى * كانّك لا تدرى باٌنّى مغرّم
حبيبى بسلب الاعتبار خذلتَنى * كانّك لم تعلم باٌنّى متيّم
حبيبى اذا ادركتُ منك مصيبةً * ادارى فلا اشكو[b] و لا اتظلّم
الى ان يصيرَ الامر بالعدل جاريًا * و قاضى الهوى بينى و بينك يحكم
و إن ثبّتت حقًّا الىَّ جريمة * بروحى و مالى فى الهوى اتجرّم
و إن نسبت جبرًا اليك ظليمةٌ * بحجّة اخذ الحق ذيلك الزم
فاعرض احوالى اليك تضرعًا * لعلّ بايصال الوفا تتكرّم
حبيبى بدا بينى و بينك معشرٌ * شديدٌ و الفٌ مستقدٌّ و مبرم
على قصد قطع الاتّصال معاندٌ * اذا لامك الاعداء لا تتوهّم
باٌنّى كما قالوا محلّ مروّة * و فعلى بافساد العقيدة منضم
اخالف اعدائى فكلّ تمتّع * على زعمهم حلّ علىَّ محرّم
فلا تحسبنى مثلهم فانا الذى * على عفّتى نطق الهوى متكلّم
لقد غبّر الفساد حسن فتوّتى * بناء صلاحى فى الصبابة محكم
تربيتُ فى مهد الصبابة طاهرًا * كانّى مسيحٌ و الصبابة مريم

[1] Fuḍūl игра слов на таҳаллусе поэта Fuḍūlī.

[a] ms. ذات [b] ms. اشكوا.

بدأتُ فأبدأتُ اللطافة فى الهوى * كانّىَ نورٌ و الكثافة مظلم
بحسن سدادى فى الصلاح مع الهوى * يباهى على جمع الملائك آدم
و ان قلّ قولى فى صفاء سريرتى * سكوتى بمضمون المقال مترجم
ففى كلّ آن لى عروج الى العُلى * تغيّرُ حالى لدترقّع سُلّم
كلام اعادى باطل اذ سمعته * ستخرب بنيان الوفاء و تندم
امرتَ ببنيان التصبّر فى الهوى * و كيف ادارى وهُو فى الحال يعلم
بحبّك مربوط ظهور صبابتى * ظهرتَ فبانت ان كتمتَ فتكتم
فلا انت فى اخفاء حسنك قادر * و لا انا فى كتم الصبابة احكم
عرضتُ اليك الحال صبرى معاضيًا * فيا ليتنى افنيت و الامر ابهم
شرحتُ لديك[a] الهم عدت معاندًا * فيا ليتنى فى معرض الهم ابكم
ظلمتُ بانّى رمتُ منك رعايةً * فكيف نزاعى و العواذل لوّم
f.194v. غلطت بانّى قد ظننتك زائرى * و فى المنع و النهى العدى متهجم
حبيبى اذا اخطيتُ فى شرح منتى * لديك بحق الالف لاتتألّم
بما شئتَ دبّر قد رضيتُ بما تشا * على كّل مطلوب رضاك مقدّم
طريقُ صلاحى ضاع من فرط حيرتى * فانت برصد الحال لاشكّ اعلم
حيوتى و موتى منك بالقرب والنوى * تدبّر احوالى اليك مسلّم
هويتُك لا جهلاً علمت بانّ لى * هواك لاسباب الكمال متمّم
حبيبى بهذا الحسن و اللطف والبها * عليك لتوفيق[b] التقى متحتّم
تحمّد ربّ العالمين و بعده * صلوة رسول للرسالة مختم
بشيرٌ نذيرٌ كاملٌ و مكمّل * نبىٌّ كريمٌ مكرم و مكرّم
عليه لاصلاح العواقب فى الملا * يصلّى فضولى دائمًا و يسلّم

Перевод

1. Вижу я, известно тебе состояние мое и не чувствуешь ты ко мне жалости, разве препятствуют тебе доносчики, или ты не знаешь?

2. Или состояние известно (тебе), но, страшась укора людей, не разговариваешь ты (со мной)?

3. Или ты презираешь укоры, но только в ваш век исчезло свидание, растаяла верность, умерло сострадание?

4. Друг мой, отняв внимание, ты убил меня, словно ты не видишь, что я принужден платить дань (страсти).

5. Друг мой, отняв уважение, ты покинул меня, словно ты не знаешь, что я отдан в рабство страсти.

[a] ms. شرت الديك, что совершенно бессмысленно и кроме того нарушает метр.
[b] ms. النوفيق.

6. Друг мой, когда поразит меня беда от тебя, я скрываю (ее) и не жалуюсь и не взываю о справедливости,

7. Чтобы дело пошло в порядке правосудия и судья страсти рассудил между мной и тобою.

8. А если по закону будет назначен мне штраф, я расплачусь духом и той страстью, которою обладаю.

9. А если незаконно будет приписано тебе притеснение, в доказательство приятия истины я буду держаться за твою полу.

10. И в смирении изложу я тебе мое состояние, быть может, ты пожалуешь меня, заставив верность прибыть ко мне...

11. Друг мой, между мной и тобой началось сильное общение и дружба неуклонная и устойчивая,

12. Сопротивляющаяся попыткам прервать общение, когда тебя порицают враги, ты не думаешь,

13. Что я, как говорят (они), оставляю благородство и действия мои влекут за собой порчу образа мыслей.

14. Я сопротивляюсь врагам моим и всякое обладание, против их желания, остается для меня ненарушимым.

15. Не считай меня подобным им, я тот, о непорочности которого вещает речь страсти.

16. И (если) уже запылили развращенные красу моего благородства, (то) основа моей праведности тверда в пылкой страсти.

17. Чистым вскормлен я в колыбели страсти, словно я — мессия, а страсть — Мариам.

18. Я приступил (к делу) и создал изящество в страсти, словно я — свет, а грубость — мрак.

19. По причине устойчивости моей в праведности даже при наличии страсти гордится человек над всеми ангелами.

20. И если недостаточно моих слов о чистоте моего поведения, то молчание мое — (лучший) переводчик для (изъяснения) содержания речей.

21. Ибо ведь каждый миг у меня подъем в высь, изменение моего состояния — лестница для возвышения.

22. Речь врагов — ложна, если ты выслушаешь ее, ты разрушишь основы верности и раскаешься.

23. Ты приказал мне упрочить основание терпения в страсти, но как мне скрыть (ее), когда она тотчас же становится известной.

24. Выявление моей страсти связано с любовью к тебе, ты появился, она стала очевидна, если ты скрываешься, скрывается и она.

25. Так что ты не в состоянии скрыть красы твоей и я не считаю нужным скрывать свою страсть.

26. Я изложил сейчас перед тобою обстоятельно, каково мое терпение, но лучше бы погиб я и дело осталось неразъясненным.

27. Я изложил перед тобой заботу, ты стал противиться, о если бы я онемел при изложении моей заботы!

28. Я прегрешил тем, что из осторожности бежал от тебя, но как мне бороться, когда хулители — злословны.

29. Я ошибся, полагая, что ты посетишь меня, но ведь враги устремляются вперед, удерживая и недопуская.

30. О друг мой, если я ошибся, излагая тебе мою беду, то заклинаю тебя дружбой, не обижайся.

31. Распоряжайся, как хочешь, я согласен на все, чего ты пожелаешь, всякому моему желанию я предпочитаю твое благоволение.

32. Путь праведности моей утрачен от крайнего смятения моего, но ты несомненно лучше ведаешь правильность положения.

33. Моя жизнь и моя смерть — от тебя в близости и удалении, заботы о моем состоянии вручены тебе.

34. Не по невежеству возжелал я тебя, я знал, что страсть к тебе даст мне все необходимое для совершенства.

35. О друг мой, благодаря этой красе, изяществу и блеску для помощи праведника тебе обязательно —

36. Прославление господа миров, а засим молитвы о посланнике, заключающем посланничество.

37. Он — благой вестник, предостерегатель, совершенный и доведенный до совершенства, пророк, великодушный, почтенный и почитаемый.

38. За него для благоустроения дел всенародно молится Фузӯлӣ постоянно и приветствует его.

Е. Бертельс.

Ленинград
6 XI 1929.

Арабские слова в монгольском

Как известно, монголам очень редко приходилось сталкиваться непосредственно с арабским миром. Но зато они очень рано, еще до образования империи Чингис-хана, находились в сношениях с разными представителями арабской мусульманской культуры, главным образом с выходцами из Туркестана и Персии, занимавшимися торговлей в «восточной части Средней Азии».[1] После образования монгольской державы при Чингис-хане сношения эти возросли еще более: интересы главы нового кочевого государства «в этом случае вполне совпадали с интересами мусульманских капиталистов».[2] Хорошо известна также роль, которую играли «мусульманские капиталисты» при дворе наследников Чингис-хана. Известно также, что монголы, оказавшиеся в улусах Джучи, Чагатая, а также монголы в Персии приняли ислам и после этого быстро растворились в окружающей этнографической среде.

Благодаря всем этим обстоятельствам некоторое количество арабских слов и собственных имен проникло в монгольский язык, монгольская письменность и живая речь в образе разных монгольских наречий сохраняют некоторые из них до сих пор. Затем можно отметить несколько арабских слов, которые попали к монголам при посредстве Китая и Тибета, и небольшое число слов полученное монголами через посредство тюркского языкового мира.

Из Тибета несколько арабских слов было занесено к монголам вместе со сказаниями о будущей великой войне, которая должна произойти между

[1] Ср. напр., показание «Сокровенного сказания — Юань-чао-би-ши», см. Труды членов Росс. духовн. миссии в Пекине, IV, 95.

[2] В. В. **Бартольд**. Туркестан в эпоху монгольского нашествия, ч. II, стр. 427.

łalo (< тиб. *kla-klo* = скр. *mleččha*) «варварами т. е. мусульманами», и буддистами мифической страны Çambhala.[1]

Наибольшее количество арабских слов, естественно, встречается в тех среднемонгольских наречиях, носители которых, уйдя из Монголии на запад, близко столкнулись с миром мусульманской культуры,[2] а также в наречии афганских моголов; впрочем словарный состав последнего известен в очень недостаточной мере.[3]

В нижеследующем приводятся, — в алфавитном порядке, — арабские слова встречающиеся в монгольском письменном языке, в монгольской письменности всех периодов развития и в современных живых монгольских наречиях, поскольку последние нам известны. В список внесены также и арабские собственные имена, в том или другом виде проникшие к монголам.[4]

1. Монг.-письм. *Abdułł-à* < араб. *'Abdullāh* 'собств. имя'. В монгольском слово это засвидетельствовано надписью на серебряной пайдзе Абдулла-хана Золотой Орды.[5] Монголы произносили рассматриваемое слово с ударением, — второстепенным, — на последнем слоге, ср. могол. *abdillō*[6] < **abdillā* 'id.'

2. Монг.-письм. *abłis* 'род злых духов' < < араб. *iblīs* < греч. *διάβολος* 'дьявол'. В монгольском слово это встречается в переведенном с тибетского сказании о Падма Самбhава,[7] следовательно, проникло в монгольскую письменность через тибетское посредство.

3. Монг.-письм. *ałmurad* 'название плода красного цвета, похожего на яблоко', *Momordica monadelpha* — красный плод из породы тыквенных,

[1] См. A. Grünwedel. Der Weg nach Šambhala; P. Pelliot. Quelques transcriptions apparentées à Çambhala dans les textes chinois. T'oung Pao, XX, p. 73—75.

[2] См. M. Brosset. Deux historiens arméniens, 135—137; К. П. Патканов. История монголов по армянским источникам, II, 48—49; П. М. Мелиоранский. Араб филолог о монгольском языке. ЗВО, т. XV, *passim;* N. Poppe. Das mongolische Sprachmaterial einer Leidener Handschrift. ИАН, 1927, 1040.

[3] См. G. J. Ramstedt. Mogholica. Beiträge zur Kenntnis der Mogholsprache in Afghanistan. JSFOu, XXIII, 4, *passim.*

[4] Легенды на монетах оставляются в стороне, см. E. Drouin. Notice sur les monnaies mongoles. JA, Mai-Juin, 1896, 486—544.

[5] См. D. Bansarow. Erklärung einer mong. Inschrift auf einer... Silberplatte. Bulletin de la classe hist.-phil. de l'Acad. de St.-Pétersbourg. V, № 9, 1848; Д. Банзаров. Черная вера... и другие статьи, 52—53. У А. М. Позднеева в «Лекциях по истории монг. литературы» (СПб. 1896) рассматриваемое слово транскрибировано неверно (см. стр. 125).

[6] См. G. J. Ramstedt. Mogholica, 22, 50.

[7] Ср. B. Laufer. Loan-words in Tibetan. T'oung-Pao, XVII, 484.

скр. *bimba* < < араб. *murād*. Первый элемент монг.-письм. *ałmurad*, а именно *ał*, по всей вероятности, является монголо-тюркским словом *ał* 'красный, алый'.

Что касается второго элемента *murad* < < араб. *murād*, то приходится принять в соображение следующие данные: араб. *murād*, — кроме своего основного значения, — в арабско-мусульманском мире очень часто употребляется как собственное имя. А между тем известно, что в разных языках, у разных народов, плоды нередко называются различными собственными именами. В монгольском рассматриваемое слово встречается редко, тогда как слово *bimba* < тиб. *bim-ba* < скр. *bimba*, обозначающее тот же плод, наоборот, употребляется очень часто, особенно в поэзии.

4. Монг.-письм., ойрат.-письм. *ałmas*,[1] баит. алмᵃс ~ alмᵃс, халх. алмăс ~ ȧlмăс 'алмаз' } < < араб. *almās* 'id.' < греч. *ἀδάμας*. В монгольской письменности слово это встречается часто, но в живых говорах почти забыто и употребляется почти исключительно в произведениях народной словесности; для обозначения 'алмаза' в живых монгольских наречиях пользуются словом дорџĭ палăӊ ~ палăм < тиб. *rdo-rje pha-lam* 'id.' Следует отметить, что монголы часто путают слово *ałmas* > алмăс со словом alмᵃс ~ алмᵃс (баит.), ȧlмăс (халх.), обозначающим 'род ведьм или дьяволиц'. Поэтому в монгольских рукописях часто встречается начертание *ałimas*, — монголы привыкли фонему *l* передавать комплексом *łi* (~ *li*), — с другой стороны, alмᵅс ~ ȧlмăс 'дьяволица, ведьма' неправильно представляется в виде *ałmas*.

5. Монг.-письм. *araki* < **araqï*, халх. ȧрĭх ~ ȧрᵏхĭ, ойрат.-письм. *ariki*, баит. ȧркĭ (в монг.-письм. известна и форма *ariki*, возникшая под воздействием живой речи) 'водка, кумысная водка, вино' } < < араб. '*araq* 'испарина, испарение, финиковый эксудат', сло́ва, разошедшегося по очень многим языкам Запада и Востока.[2] Считается, что формы, оканчивающиеся на заднеязычный + V, напр., тюрк. *araqï*, якут. арыгы, француз. *riquiqui* (> русск. *рикикикать*), а также монг. *araki*, восходят к арабской

[1] Известно также неправильное начертание *ałmasu*, встречающееся иногда в монгольских рукописях, см. напр. Ms. Азиатского музея АН под шифрой B. II, 3, f. 1. Подобное начертание появилось под влиянием аналогичных форм слов, оканчивающихся на *-su*, часто встречающихся в монгольском.

[2] См. Hobson-Jobson, 36—37; K. Lokotsch. Etymologisches Wörterbuch. d. europäischen Wörter orient. Ursprungs, 9, № 92; B. Laufer. Loan-words in Tibetan, 483, № 143.

адъективной форме *'araqī*.[1] Предположение это вызывает возражение уже потому, что форма *'araqī* встречается, как мне любезно сообщили наши арабисты, редко в арабском. Конечный гласный монгольских форм, по всей вероятности, заимствованных через тюркское посредство, следует искать на тюркской почве: тюрк.: осм. раkы, ком. *raqï*, алт., тел., саг., каз., бар., тоб., крм. араkы, осм. *araqï*, якут. ар(ы)гы, кар. араhа; (мджр. *arki* < монг.).

B. Laufer считает и монг. *araǯa* 'дважды перегнанная кумысная водка' словом родственным монг. *araki* и восходящим, следовательно, к арабской праформе.[2] То же самое думает и В. В. Радлов относительно алт. арајан 'водка из молока',[3] замечая «Bildung unklar». Алт. арајан несомненно является монгольским заимствованием, < *araǯan*. Что касается последней формы, то она разлагается на √*ara-* + аффикс *-ǯa*, хорошо известный в монгольском языке; √*ara-* обнаруживается в следующих еще монгольских формах: *ara-lǯi-* 'менять, переменивать, переменять', *ara-čila-* 'заступаться, защищать', ср. тюрк. *ara* ~ ара 'промежуток, место между двумя предметами', тар. ара 'помощь, спасение'. Монг. *ara-ǯa*: √*ara-* = монг. *ǧaru-ǯa*:[4] √*ǧar(u)-*.[5] Следовательно, можно думать, что монг. *araǯa(n)* является исконним монгольским словом и с формой *araki* (< **araqï* < < араб. *'araq*) общего не имеет.

6. Монг.-письм. *Asan* 'собств. имя' < араб. *Ḥasan* 'id.' В монгольском форма эта встречается в документе 1408 г., разобранном Dr. G. J. Ramstedt'ом.[6] У хотонов, омонголившегося народца тюркского происхождения, имя это встречается до сих пор, но уже в форме ^{к}Хасн̥.[7] В Юань-чао-би-ши тоже встречается форма *Asan*.[8]

[1] См. Lokotsch, ibid.; B. Laufer, ibid.; словарь В. В. Радлова, III, 709, s. v. раkы. Но в т. I, стр. 249—250 s. v. араkы, указана арабская форма *'araq*.

[2] B. Laufer, o. c., 483; Dr. B. Laufer, ссылаясь на словарь, изданный в Пекине, указывает монг. форму *arača*. На самом деле следует читать *araǯa*; в xyl. и Ms. монгольских *č* и *ǯ* часто не различаются. В другой своей работе Dr. B. Laufer монг. форму показывает правильно, см. Sino-Iranica, 235.

[3] См. Словарь, I, 250, надо поправить 'из кумыса'.

[4] 'Расход, убыль'.

[5] 'Выходить'.

[6] См. Mong. Briefe aus Idiqut-Schähri bei Turfan. S. B. d. K. Preuss. Akad. d. Wiss, phil.-hist. Cl., 1909, XXXII, 843—844.

[7] См. Б. Владимирцов и А. Самойлович. Турецкий народец хотоны. ЗВО, XXIII, 277.

[8] См. Труды... миссии в Пекине, IV, 95: '*Асанъ*'.

7. Монг.-письм. *bišivamaḷi ~ bišimiḷḷi* 'бог магометан' < тиб. *bi-ši-va-ma-li ~ bi-ši-mil-la*[1] < араб. *bismillāh* 'во имя бога'. Слово это в монгольском встречается, главным образом, в рассказах и сказаниях о Çambhala и о будущей войне буддистов с магометанами; ср. напр., фразу: *teden-ü tngri bišivamaḷi-yin tarni kemēkü nigen-ì ungsiγad amitan-ì küǰügün-ì tongγuruγ-iyar oγtuḷabāsu toniḷχu*[2] 'спасутся, если будут читать так называемую молитву бога их (т. е. мусульман) бишивамали и будут перерезать ножем шею животных'.

8. Нов. монг.-письм. *čingǰaḷ ~ čingǰiḷ* 'кинжал', дэрб.-астр. хаҷал 'id.' < русск. *кинжал* < араб. *χanǰar*[3] 'id.'

9. Монг.-письм. *čitun (ǰimis)* 'оливка' < кит. ци-тун 齊墩 < **ǰi-tun ~ *zi-tun*[4] < средне-перс. *zeitun* < араб. *zeitun* 'id.'

10. Стар. монг.-письм. *Dïmïsqï ~ Dïmïsqï* 'Дамаск' < араб. *Dimišk (aš-Šām)* 'id.' В монгольском это название встречается в грамоте иль-хана *Arγun*'а 1289 г. (см. Атлас Бонапарта, табл. XIV, 1, 17). Наличие буквы ḥēth (=) в монгольской форме заставляет относить все слово к разряду слов заднего ~ гуттурального ряда,[5] чем и объясняется транскрипция буквы yod при помощи *ï*, т. е. заднего *i*.[6]

11. Монг.-письм. *J̌aḷaḷidun*[7] *~ J̌aḷiḷdun*[8] 'собственное имя, имя известного султана Джалāл ад-Дӣна' < араб. *J̌alāl ad-Dīn* 'id.' В монгольском мире имя это встречается не только в книгах, о знаменитом противнике Чингис-хана упоминают также 'призывания' (монг. халх. дӯдӑлӑг), с которыми обращаются к знаменам *(sülde)* Чингис-хана во время совершения обряда их чествования.

12. Монг.-письм. *Karag (~ Karak)* < араб. *Karak* 'название одного города' < арамейск. *karχā* 'город, укрепленное место': см. грамоту каракского Сайф ад-Дина 1262 г.[9]

13. Монг.-письм. *Madumadi* 'Мохаммед' < тиб. *Ma-dhu-ma-ti* < скр.

[1] О тибетских формах см. В. Laufer, о. с., 489, № 147.
[2] Ms. Азиатского музея, sub В. II, 39 f. 8 b.
[3] См. В. Laufer. Sino-Iranica, 415; ср. Б. Владимирцов. Mongolica I, ЗКВ, I, 333.
[4] Ср. Б. Владимирцов. Сравн. грамм. монг.-письм. и халх. наречия, 115—126.
[5] Ibid., 171.
[6] Форма, встречающаяся в различных монгольских сочинениях.
[7] Форма, встречающаяся у Сананг-Сечена, см. изд. Шмидта, 84, 86.
[8] См. Lokotch, о. с., 64 № 814.
[9] Факсимиле в книге О. Houdas'а. Histoire du sultan Djelal ed-din Mankobirti par Mohammed en-Nessawi. Paris, 1895.

Madhumati < араб. *Moḥammad* 'id.' Скр. форма *Madhumati* является народной этимологизацией собственного имени мусульманского пророка: 'медовый ум'. Тибетцы то транскрибируют скр. форму, то переводят ее, по обычной своей привычке, почему имя Мохаммеда является иногда в тибетской литературе в виде *sBrañ-rji blo-gros* > монг. *Brangji-ƚoroi* ∼ *Brangji-ƚodoi*.[1] По монгольским сказаниям *Madumadi* оказывается седьмым из восьми великих учителей *(baγši)*[2] *ƚaƚo*, т. е. мусульман.

14. Монг.-письм. *Mak'a* 'Мекка — название мусульманской страны с главным городом *Bagada* (Багдад)'[3] < тиб. *Ma-kha* 'id.' < араб. *Makka* 'Мекка'. В монгольском название это встречается в книгах, переведенных с тибетского, или в пересказах подобных тибетских сочинений. Пример:[4] *Šitai*[5] *mören-ü ǰaχa Mak'-a orun-ù Bagada baƚγasun-ù ƚaƚo-yin yeke χaγan* 'Великий царь мусульман города Багада (Багдада) страны Мекки, на берегу реки Сӣтā (р. Тарим)'.

15. Стар. монг.-письм. *Mamaƚ(a)γ* 'Мамалак' — собств. имя, встречающееся в грамоте иль-хана *Ölǰeitü* 1305 г.,[6] < араб. *mamalik*, plural. *mamlūk* 'раб, крепостной'. Буква ḥēth (*γ*) появляется в монгольской форме по закону сингармонизма, свойственного алтайским языкам.

16. Дэрб.-астр., торг.-астр. мерӓс (гем) ∼ мерε̄с (гем), нов. ойрат.-письм. *meres* 'сифилис, гнойная рана от венерической болезни' < кир. мерез 'застарелая болезнь, рана с гноем' < перс. мараз ∼ *maraδ*[7] < араб. *maraδ* 'болезнь'.

17. Стар. монг.-письм. *Misir* 'Египет', встречается в грамоте иль-хана *Arγun*'а 1289 г.[8] < араб. *Miṣr* 'id.' В монгольской форме *i* во втором слоге появляется потому, что монгольская фонетическая система не допускает напластования двух согласных на конце слога и слова.

18. Дэрб.-астр., торг.-астр. мурзā, нов. ойрат.-письм. *murza* 'мурза;

[1] Тиб. *gr* > монг. *d* и *r*.

[2] См., напр. Ms. Азиатского музея sub B. II, 3, f. 7b.

[3] Монг. *Bagada* < тиб. *Bā-ga-da* < скр. *Bāgada* < перс. *Baγdād* 'Багдад'.

[4] Ms. Азиатского музея sub B. II, 3, f. 10b.

[5] Монг. *Sitai* < тиб. *Sī-tā* < скр. *Sītā* ∾ *Çītā* 'Сита — название одной из великих рек, в основе рассказов о которой лежат известия о р. Тарим в Восточном Туркестане'; ср. P. Pelliot, T'oung Pao, XX, 74.

[6] См. Атлас Бонапарта, табл. XIV, 2, стр. 34.

[7] Ср. Б. Владимирцов. Mongolica I, ЗКВ., I, 335.

[8] См. Атлас Бонапарта, табл. XIV, I, 9.

гостеприимный хозяин (в сказках)' < кир. мурза < перс. *mīrzā* < *amīr-zāda*, 'принц крови' < араб. *amīr*[1] 'повелитель, князь'.

19. Монг.-письм. *Rum* 'Турция, Турецкая Малая Азия' < тиб. *Rum* 'id.' < < араб. *Rūm* 'Римская империя, Сельджукское царство, Оттоманская Турция'.[2] В монгольских книгах, переведенных с тибетского или написанных на основании тибетских сочинений, *Rum* совершенно определенно обозначает указанное выше.

20. Монг.-письм. *sabung*, халх. саw̧ę ~ сабę̧, баит. саwн̥, ойрат.-письм. *sabung* 'мыло' } < < араб. *ṣabun* 'мыло' < латин. *sapo* 'id.'

Очень трудно решить, через чье посредство получили монголы это арабское слово, известное у китайцев, тибетцев, а также и у некоторых тюрков.[3] Dr. B. Laufer считает, что все восточные формы обязаны своим существованием португальцам, которые и разнесли свое слово *sabão* < латинск. *sapo* по всей Азии; он не считает возможным, чтобы арабское слово могло проникнуть к другим народам, потому что арабы сами мало употребляли мыла.[4] Dr. B. Laufer в данном случае забывает роль арабской торговли и торговцев — выходцев из мира мусульманской культуры. Во всяком случае естественнее предположить, что в Среднюю Азию слово, обозначающее 'мыло', было занесено арабское, восходящее к тому же латинскому, как и португальское.

21. Монг.-письм. *sad*, дэрб.-астр. са̄д̬, дэрб.-Кобд. са̄д̬ 'часы, часы карманные' } < тюрк. (напр., осм., тар.) *sa'at*, са'äт 'час, время; часы' < араб. *sa'at* 'час, время'. В монгольских формах *d* ~ д появляется на конце по закону монгольской фонетической системы, не допускающей глухих согласных на конце слов.

22. Монг.-письм. *sultan* 'султан, повелитель' < < араб. *sulṭān* 'id.' В монгольском слово это встречается в грамоте иль-хана *Öljeitü* 1305 г.,[5] а затем в более поздних исторических сочинениях, причем нередко оказывается в искаженном виде *sültä(n)*.[6] Подобное искажение происходит потому, что для обозначения более точного *u* первого слога слова *sultan* стали

[1] Ср. Lokotsch, o. c. 6, № 69.
[2] См. Hobson-Jobson, 767—769; ср. Laufer, o. c., 491.
[3] См. B. Laufer. Loan-words in Tibetan. T'oung Pao, XVII, 531—532.
[4] B. Laufer, ibid., 531.
[5] См. Атлас Бонапарта, табл. XIV, 2, стр. 1.
[6] См. напр., шмидтовское издание «Истории» Сананг Сечена, стр. 84.

пользоваться знаками waw+yod (я),[1] каким образом монголы обозначают в то же время и *ü*. В виду этого все слово стали принимать за принадлежащее к переднему или палатальному ряду и начали читать вм. *sultan*, как следовало бы, *sülte(n);* конечное *n* в монгольском, как известно, легко отпадает в именах существительных.[2] В монгольском рассматриваемое слово встречается не только в книгах, оно появляется также в 'призываниях', с которыми обращаются к знаменам Чингис-хана, упомянутых выше.

23. Монг.-письм. *Šam* 'Сирия' < тиб. *Çam*[3] 'id.' < араб. *Šām* 'id.' Монг. *Šam* встречается только в сочинениях, переведенных с тибетского, почему можно считать несомненным, что слово это попало в монгольскую письменность при посредстве Тибета.

24. Монг.-письм. *šarid* 'пост, соблюдение поста' < < араб. *šarī'at* 'священный закон божий'.

25. Монг.-письм. *tazig* ~ *tasig* ~ *tašig* 'Персия, страна таджиков' < тиб. *ta-zig*[4] 'id.' < средне-перс. *tādžik*[5] 'арабы и персы-мусульмане' < араб. *Tāy*[6] 'название одного арабского племени, жившего в северной части полуострова'.

Монгольские формы *tasig* и *tašig* появились потому, что монголы обычно тибетскую букву *z* произносят при чтении как *s* и часто транскрибируют при помощи *s;* затем в современном монгольском *s* перед *i* читается как *š*. Так как несомненно, что монгольские формы *tazig* ~ *tasig* ~ *tašig* восходят к тибетской, то приходится отметить, что форма орхонской письменности *tezik*[7] не имеет с ними ничего общего и к ней возводить их невоз-

[1] См. Б. Владимирцов. Сравн. грамм. монг.-письм. и халх. наречия, 161.

[2] Ibid., 352—357.

[3] Ср. B. Laufer. Loan-words in Tibetan, 491.

[4] По своему обыкновению, тибетцы этимологизируют это название и передают его в виде *stag-gzig*, что значит 'тигр-леопард'; монголы в свою очередь переводят на свой язык словами *bars-irbis* 'id'. В некоторых книгах поэтому под словами *Bars-irbis* понимается 'Персия, страна таджиков', сравнительно реже *Bars-irbis* или *Irbis-bars* обозначает 'мусульмане вообще' или 'мусульманский государь'; ср. Б. Владимирцов. Волшебный Мертвец, 116; ср. О. Ковалевский. Монг. хрестом., II, 346.

[5] См. B. Laufer. Loan-words in Tibetan, 406; ср. В. В. Бартольд. Мусульманский мир, «Наука и Школа», 38, 40; В. В. Бартольд. Таджики. Исторический очерк, «Таджикистан», 98; А. Н. Самойлович. Старейшие упоминания арабов в турецкой литературе. ДАН-В, 1927, 156.

[6] В. В. Бартольд, ibid.

[7] А. Н. Самойлович, ibid.

можно.[1] Следует также заметить, что монголы вместо *tazig* часто читают *dazig*, потому что обычно тиб. *t* передается монголами через *d*.

26. Монг.-письм. *χarminǰin*, баит., дэрб.-кобд. хармălцін ~ хармl̥-цін 'красное сукно, кармазин' < < араб. *qirmizī* 'пурпурно-красный' < скр. *kṛmiǰā*[2] 'червец, кошениль'. Очень трудно установить, через чье посредство получили монголы настоящее слово, быть может, при посредстве русских.[3] В монгольском слово это встречается, главным образом, в живой устной речи, в произведениях народной словесности, изредка только попадая в книги. Тюрк.-тел. кербезін 'ковер, теленгитское сукно' является, повидимому, контаминацией монг.-ойрат. кеwіс 'ковер' и *χarminǰin* ~ хармă-lцін 'кармазин'.

27. Монг.-письм. *čuba* 'плащ, епанча, капот, верхнее платье, парадное платье с воротником и оплечьями', баит., халх. цуwв ~ цӯwв 'плащ, накидка, плащ, употребляемый для защиты от дождя и снега' < тиб. *čhu-ba* ~ *čhu-pa* ~ *čho-pa* 'широкое обычное платье' < перс. *ǰubba*[4] < араб. *ǰubba*[5] 'нижнее платье из хлопчатобумажной ткани'. Монгольские *čuba* ~ цуwв ~ цӯwв — употребительнейшие слова; монг. цуwв шьется, обычно, из русского грубого сукна (салдāʒă) красного или синего цвета.

В востоковедной литературе разбросаны указания еще на некоторые арабские слова, которые будто бы проникли в монгольский. С предположениями этими однако согласиться невозможно. Напр., предполагалось, что монг.-письм. *süme* 'храм, хоромы' < араб. *ṣauma'ah*[6] 'келья'. Между тем монг. *süme* не является изолированным словом в монгольском языке. Указывалось также на то, что араб. народн. *kubbat* (|| араб. класс. *qubba*) 'свод' дало тюркские формы кібіт, кіббет (?);[7] следовательно к этой форме

[1] Ввиду этого рассматриваемое название не упомянуто в статье пишущего: Географические имена орхонских надписей, сохранившиеся в монгольском, см. ДАН-В, 1929, 170—174.

[2] См. Lokotsch, o. c., 97, № 1219.

[3] Ср. Lokotsch, ibid.

[4] Dr. B. Laufer полагает (Loan-words in Tibetan, 490), что приводимые тибетские формы восходят к восточно-туркестанскому (Turki) *juba* (*ǰuba*). С предположением этим трудно согласиться; Dr. B. Laufer'у вообще не удается доказать ни одного заимствования в тибетском из восточно-туркестанск. (Turki), все приводимые им примеры (см. Loan-words in Tibetan, 490—493) должны быть объяснены по другому.

[5] См. Lokotsch, o. c., 58, № 737; E. Berneker. Slavisches etymologisches Wörterbuch, 459—460. О тиб. *čhu-ba* см. C. A. Combe. A Tibetan on Tibet. London, 1926, 118—119.

[6] Cl. Huart, см. ZDMG, LVI, 218.

[7] Lokotsch, o. c., 97—98, № 1221.

восходит и монг. слово, встречающееся в монгольской квадратной письменности, *k'e-bid*. Можно возразить, что, во-первых, тюрк. *kebit* ~ кібіт означает 'лавка'[1], во-вторых, есть основания думать, что тюркские формы *kebit* ~ кібіт = стар. монг.-письм. *keyid*, монг.-квадрат. *ge-yid* 'дом, здание, помещение' < **kewid*.[2] Нельзя не обратить также внимания на то, что приведенные выше два арабских слова сильно отличаются фонетически от соответствующих монгольских форм.

Б. Владимирцов.

[1] Значение далекое от «Verdeck über einem russ. Wagen», см. Lokotsh, ibid.
[2] См. Б. Владимирцов. Сравн. грам. монг.-письм. и халх. наречия, 272.

Арабский оригинал латинской версии так называемой „Теологии Аристотеля“

Сочинение, известное под именем Теологии Аристотеля,[1] представляет собой, как показал V. Rose,[2] собрание извлечений из трех последних Эннеад Плотина[3] и должно рассматриваться, поэтому, как один из основных источников неоплатонизма в средневековой арабской философии. Этот памятник перевел на арабский язык христианин ʽАбд ал-Масӣх̱ ибн ʽАбд Аллāх Нāʽима (или ибн Нāʽима, ал-Нāʽимӣ) из Эмессы (ал-Х̣имс̣ӣ)[4] в правление

[1] Полное арабское заглавие его (по изданию Fr. Dieterici, о котором см. ниже, стр. 85) следующее: كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمّى باليونانيّة أثولوجيا وهو قول على الربوبيّة تفسير فرفوريوس الصوريّ; в Китāб ал-Фихрист (изд. Flügel'я, 252) у ал-Фāрāбӣ (Fr. Dieterici. Alfārābī's philosophische Abhandlungen, арабск. текст, стр. 23, 28 и др.), у Ибн ал-Ḳифт̣ӣ (изд. Lippert'а, 42) — كتاب أثولوجيا; в энциклопедии Чистых Братьев (Dieterici. Die Abhandlungen der Ichwān es-Safā in Auswahl, 121) — كتاب الثالوجيّات (Dieterici. Die Propaedeutik der Araber, 68, передает это через «Theologumena»); у Ибн'Абӣ'Ус̣ейбиʽи (изд. A. Müller'а, 69) и у Х̱āджжи Х̱алӣфы (изд. Flügel'я V, 138—№ 10409) — كتاب القول على الرّبوبيّة, что является, собственно, арабской передачей греческого *ϑεολογία*. Памятник этот не следует смешивать с другим сочинением того же имени (كتاب الثّالوجيا), приписываемым платонику Проклу и Александру Афродизийскому и переведенным на арабский язык 'АбӯʽОс̱мāном ал-Димишḳӣ (Китāб ал-Фихрист, 252 и Х̱āджжи Х̱алӣфа, V, 66—№ 10005).

[2] DLZ, 1883, col. 843 и сл.

[3] Т. е. из IV, V и VI Эннеад.

[4] Перевод был сделан, повидимому, с недошедшего до нас сирийского текста, см. Haneberg. Über d. neuplaton. Werk: Theologie des Aristoteles. Sitzungsber. d. kais. bayer. Akad., Philos. Classe, 1862, 8 и Steinschneider. Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, 252, прим. 965; однако, Rose (o. c.) желает видеть в арабском тексте непосредственный перевод с греческого оригинала, чтó согласуется со словами предисловия ко второй редакции (Carpentarius'а, см. ниже, стр. 85) латинского перевода нашего памятника: «...qui de graecis in eam linguam (i. e. in linguam arabicam) conversi dicebatur ab Abedama Sarraceno quodam» (Du Val.

халифа Му'тасима (218/833—227/842);[1] перевод был проредактирован для сына Му'тасима, 'Ахмада, учителем последнего, знаменитым «философом арабов» (فيلسوف العرب), ал-Кинди.[2] В своей арабской оболочке Теология оказала значительное влияние на философскую мысль арабов и евреев, обитавших в странах арабской культуры. Что же касается христианских ученых Западной Европы, то им этот памятник впервые стал известен, повидимому, лишь в начале XVI в.,[3] когда итальянский путешественник Franciscus Roseus из Равенны приобрел в Дамаске арабский манускрипт Теологии и, заинтересовавшись сочинением, которое он, согласно свидетельству самой рукописи, считал принадлежащим Аристотелю, поручил перевести его на итальянский язык ученому врачу еврею Моисею Аровасу (ארובש)[4] или Ровасу[5] из Кипра. Одновременно с итальянским переводом, этим же лицом был выполнен перевод памятника на еврейский язык.[6] Однако, оба эти перевода, повидимому, погибли; по крайней мере, никаких следов их до сих пор нигде не обнаружено.[7] С итальянского перевода Ароваса, почти в то же

Aristotelis opera omnia, 1639, IV, 602). Ибн ал-Кифтӣ (стр. 37) и Ҳāджжи Ҳалӣфа (т. III, стр. 97) называют Ибн-На'иму, как переводчика с греческого языка на сирийский. О факте перевода этим лицом нашего сочинения на арабский язык говорится в тексте, изд. Dieterici (стр. 1), а также в тексте тегеранской литографии (о ней см. ниже, стр. 86).

[1] По Brockelmann'y, GAL, I, 203 — около 220/835 г.

[2] Так значится в начале текста, изданного Dieterici (стр. 1 — وأصلحه ... الكندى); однако, Китāб ал-Фихрист (стр. 252) и Ибн ал-Кифтӣ называют ал-Киндӣ комментатором нашего памятника (فسّره الكندى).

[3] Повидимому, непосредственно знакомы с нашим памятником христианские схоластические авторы не были. Фома Аквинский — в «Liber de unitate intellectus adversus Averroem» — сообщает, что он видел 14 книг Аристотеля «De substantiis separatis», на греческом языке (graece) (Fabricius, Bibliotheka Graeca, II, 164 и предисловие Carpentarius'a, см. выше, стр. 83, прим. 4), откуда Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, 250, прим. делает вывод, что греческий текст Теологии существовал еще в XIII в.; в действительности же Фома Аквинский имеет в виду здесь, повидимому, XIV книг «Метафизики» Аристотеля (см. Haneberg, o. c., 3—4).

[4] Так он пишет свое имя сам — в сообщенной Munk'ом, o. c., 249, прим., собственноручной приписке на полях еврейской рукописи № 996 Парижской национальной библиотеки, содержащей комментарий Иосифа бен Шем Тоб из Сеговии (XV в.) на X книг «Этики» Аристотеля.

[5] Так это имя звучит в предисловии к латинскому переводу Теологии в редакции Carpentarius'a (см. выше, стр. 83, прим. 4): «...quos (i. e. libros Theologiae) eiusdem Rosei rogatu Moses Rovas linguae Arabicae peritissimus quasi raptim in sermonem Italicum converterat».

[6] Об этом свидетельствует сам переводчик в упомянутой мною собственноручной приписке на полях еврейской рукописи № 996 Парижской национальной библиотеки (см. выше, прим. 4).

[7] От еврейского перевода, впрочем, сохранились несколько строк на полях 45^v листа упомянутой парижской еврейской рукописи (см. Munk, o. c., 257, прим.).

время, врач Petrus Nicolaus Faventinus (Castellani) сделал латинский перевод, который был напечатан в Риме в 1519 г. под заглавием: «Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in latinum castigatissime redacta».[1] Этот перевод переиздал Franciscus Patricius в Ферраре в 1591 г.,[2] с введением и примечаниями, лишь видоизменив заглавие: «Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone voce tradita ab Aristotele excepta et conscripta philosophia».[3] Текст этот перепечатывался, затем, еще дважды· в Венеции в 1593 г. и тогда же во Франкфурте.[4] Во второй половине XVI в. французский ученый Jacobus Carpentarius (Charpentier) переработал перевод Faventinus'a, сгладив шероховатости его слога, и в таком стилистически улучшенном виде, снабдив обширными схолиями и предисловием, издал в Париже в 1571 г.[5] Редакция Carpentarius'a перепечатывалась, затем, еще три раза (без схолий) Du Val'ем в 1629, 1639 и 1654 гг.[6] под заглавием: Aristotelis libri XIV de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios. Таким образом, с начала XVI в. и до середины XVII латинский текст Теологии — в двух редакциях — издавался, под различными заглавиями, восемь раз.[7] Арабский текст памятника впервые был издан на Востоке, без обозначения места издания, в 1878 г. (1296 г. х.);[8] критическое издание дал в 1882 г. Fr. Dieterici,[9] в следующем году

[1] Munk, o. c., 248, прим. 3.

[2] В сборнике, озаглавленном: «Nova de universis philosophia» (Munk, o. c., стр. 248, прим. 3).

[3] Haneberg, o. c., 12, разъясняет, что Patricius дал нашему памятнику такое заглавие, исходя из следующего места латинского перевода его (Lib. IV, cap. V) «...nos scripsimus in hoc libro tituli Philosophiae Mysticae...», откуда, якобы, ясно, что сам автор назвал свое настоящее сочинение «Philosophia Mystica». Однако, продолжает Haneberg, в арабском тексте этого места речь, без сомнения, идет о каком-то другом произведении автора, так как там стоит: فى كتابنا الذى سمّيناه فلسفة الخاصّة.

[4] Haneberg, o. c., 2, Steinschneider, o. c., 245.

[5] Haneberg, l. c. и Steinschneider, l. c.; Dieterici в предисловии к изданию арабского текста Теологии (стр. VI) и во введении к немецкому переводу ее (стр. XI) помечает это издание 1572 г.

[6] В Aristotelis opera omnia quae extant, graece et latine... Parisiis.

[7] Haneberg, o. c., 3 и Steinschneider, o. c., 245; id., Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, 79, говорят только о семи изданиях, не упоминая о третьем издании Du Val'я — 1654 г.

[8] Издание это, к сожалению, осталось для меня недоступным, и потому я лишен возможности сообщить его характеристику.

[9] Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben von Dr. Fr. Dieterici. Lpz., 1882. В основу этого издания положены три

опубликовавший немецкий перевод изданного им арабского текста.[1] Следует упомянуть еще о появившемся в 1896 г. (1314 г. х.) тегеранском литографированном издании,[2] текст которого, впрочем, ничем существенным не отличается от изданного Dieterici.

Еще S. Munk, сравнив имевшийся у него под руками арабский манускрипт Теологии[3] с латинским переводом (в его первой редакции), отмечает несоответствие в делении обоих текстов на книги: в то время, как арабский текст состоит из 10 книг, в латинском число этих последних доходит до 14.[4] Haneberg, произведя более тщательное сравнение обоих текстов,[5] приходит к выводу, что латинский текст и в отношении содержания так же отличается значительными отступлениями от своего арабского оригинала и должен, собственно, рассматриваться, как свободное переложение последнего.[6] Окончательный приговор над латинским переводом произнес Rose: перевод этот, по его мнению, является намеренным искажением арабского текста, с тенденциозными вставками в духе христианской схоластики. Особенно десятая книга его изобилует пространными рассуждениями о verbum divinum, об intellectus agens и possibilis, совершенно отсутствующими в изданном Dieterici арабском оригинале памятника. Равным образом, весьма существенно отличается от арабского текста и содержание двенадцатой книги латинской версии.[7] Число книг в этой последней доведено до 14 — в подражание «Метафизике» Аристотеля. Ни о какой особой рецензии арабского текста[8] абсолютно не может быть речи (von

рукописи: 1) рукопись Берлинской библиотеки (№ 5121 по каталогу Ahlwardt'a), 2) рукопись Парижской национальной библиотеки (Suppl. 1343, по каталогу Slane'a № 2347) и 3) новая копия с находящейся в Тавризе рукописи Теологии, доставленная Dieterici его учеником, персом Murteza Gūlī Chān.

[1] Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. Fr. Dieterici. Lpz. 1883.

[2] На полях сочинения Муҳаммеда Мӣр Дāмāда (XVII в.) — Китāб ал-Ḳабасāт, 158 sq.

[3] Парижской национальной библиотеки — см. выше, стр. 85, прим. 9.

[4] Munk, o. c., 250, прим.

[5] Причем арабским текстом он пользовался по рукописи Берлинской библиотеки — см. выше, стр. 85, прим. 9.

[6] Haneberg, o. c., 11.

[7] До VIII книги нумерация книг в обеих версиях памятника общая; VIII трактат арабского текста соответствует VIII, IX, X и XI книгам латинской версии (в сокращенном виде); IX трактат арабского текста отвечает XII книге, а X-ый — XIII и XIV книгам латинской рецензии (также с сокращениями).

[8] Как полагают Munk, o. c., 249, прим., Steinschneider, DLZ, 1883, col. 405 и Dieterici, в предисловии к немецкому переводу Теологии, стр. XI.

einer «verschiedenen Recension» des arabischen Textes selbst.... kann keine Rede sein).[1]

Насколько мне известно, против высказанных Rose положений не возражал никто[2] и их, поэтому, можно считать принятыми наукой.[3]

Однако, в самое недавнее время мною совершенно неожиданно обнаружены новые данные, показывающие всю несостоятельность этой обоснованной, на первый взгляд, теории. Среди еврейско-арабских рукописей II собрания А. Фирковича, в Государственной публичной библиотеке, находятся три фрагмента псевдо-аристотелевой Теологии, несомненно принадлежащие той особой версии памятника, которая легла в основу латинского перевода его и самую возможность существования которой столь категорически отрицал Rose.

Все три фрагмента, принадлежащие, повидимому, трем различным рукописям, написаны еврейским шрифтом, причем о бо́льшем из них (в следующем за этими строками описании он помещен первым) нужно заметить, что некоторые своеобразные описки, встречающиеся в его тексте, заставляют предположить, что оригиналом для него послужила рукопись, написанная арабским письмом без диакритических точек.[4]

Значительнейший из фрагментов (№ 1198 новой серии — в дальнейшем изложении будет обозначаться через A) состоит из 117 листов размером 19 × 13 *см* по 15 строк на странице и написан на хорошей вощеной бумаге восточного производства. Значительное количество листов сильно повреждено сыростью и плохо поддается прочтению. Тетрадки рукописи, по десяти листов каждая, помечены — в верхнем правом углу первого листа — еврейской цифрой, в левом же углу — соответствующим арабским порядковым числом, выписанным полностью насхом, напр.: ג — ثالثه, י — عاشره и т. п. На полях фрагмента имеется до 70 пометок — حواشى, принадлежащих писцу и показывающих, что он относился к своей задаче внимательно

[1] Rose, o. c., col. 845.

[2] Возражения Volkmann'а во введении к его изданию Плотина — Plotini Enneades — касаются лишь вопроса об авторе предполагаемого греческого подлинника Теологии.

[3] Эти положения дословно повторяет Steinschneider. Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, 245; их пространно развивает и дополняет J. Guttmann. Die Religionsphilosophie des Salomo Ibn Gabirol, 25 sq.

[4] Напр. на л. 71r,7 этого фрагмента стоит קאימא (= قَائِمًا) вместо فَإِنَّمَا; на л. 71v,1 — וגד אלסבב (= وجد السّبب) вм. وَحِيدًا وَلَيْسَتْ, как мы читаем в тексте, изданном Dieterici, стр. 121, строка 6.

и стремился понять и усвоить списываемый им текст; эти пометки частью в нескольких словах повторяют некоторые из встречающихся в тексте идей, частью приводят различные библейские выражения и цитаты в качестве поясняющей параллели к тому или другому месту текста.[1] Рукопись отличается, в общем, правильностью орфографии, хотя описки в ней не редки.

Описываемый фрагмент содержит следующие части памятника (сравнительно с текстом издания Dieterici, который я обозначаю через D): лл. 1—3 = D 9,8 (لتجدها рук. ليجدها)—12,1 (لمّا); лл. 4 и 5 = D 13,15 (إنّما) — 15,11 (لأنّه); лл. 6—17 = D 17,10 (كانت) — 25,11 (كانت); лл. 18—25 = D 26,8 (منبثّة) — 33,18 (فأمّا); лл. 26—46 = D 59,18 (فى الشئ) — 79,15 (الأنّيّة الأولى — дальше в A следуют отсутствующие в D слова: علّة العلل لأنّ البارى); лл. 47—50 = D 81,16 (أن يسلك) — 83,15 (فلا); л. 51 = D 85,7 (الميمر) — 86,5 (الأعلى); лл. 52—54 начин. словами, отсутствующими в D: ...منها الا اذا قطع منها и т. д., до слов أنّ اللحم л. 52ᵃ строка 10, откуда начин. D 86,18; л. 54ᵛ конч. D 89,14 (لا اختلاف فيها); л. 55 начин. словами, отсутствующими в D: الجزويّات لم ترتفع كلّيّات العقل والجزويّات أبدًا... и т. д.; от строки 8 (وانّما) до строки 12 (شئ اخر) листа 55ʳ = D 91,13—15; последние строки листа 55ʳ, лл. 55ᵛ и 56ʳ не имеют параллели в D; лл. 56ᵛ—58 = D 91,16 (فإن قال قائل) — 93,15 (مختلفة); лл. 59—68 = D 94,9 (أفضل من القوّة, чему в A предшествуют слова, отсутствующие в D:[2] هذا الباب لم يوجد له رأس فى النسخة اليونانيّة и еще

[1] Напр., на л. 69ᵛ, на полях, против слов: فنرجع ونقول أنّ الأَنّ الأوّل وهو النّور الأوّل نور الأنوار وهو نور بلا نهاية له الخ (Dieterici, 118, стрк. 16) приписка בראשית حاشية هو العقل و هو אלהים (оба еврейские слова взяты из Genesis I,1); на полях л. 70ᵛ, против слов: فالنّفس دائِمة الحسن ما دامت تلقى بصرها على العالم العقلى فانّها تستفيد حينئذ عنه الحسن فاذا صرّفت الخ (Dieterici, 119, стрк. 14), приписка: حاشية جعل الحسن انّما هو اذا كُنّا نرى أنفسنا والقبح هو ان لا نعرف أنفسنا وهذا معنى יודעי טוב ורע (Gen. III,5).

[2] В рукописях, положенных в основу D, эти слова есть — см. изд. Dieterici немецкий перевод Теологии, стр. 96, прим. 1; в латинской версии редакции Carpentarius'а на этом месте (в начале IX книги) читаем следующее: «...Liber IX. in cuius initio a vetere Latino interprete observatum est, caput primum in Graeco Codice defuisse: quod vetustate esset exesum» (Du Val, 1639, IV, 636).

несколько стертых слов) — 103,14 (لأنّا); лл. 69—98 = D 118,6 (ايضا) — 129,1 (تعرض); л. 99 = D 139,15 (شرع) — 140,18 (من); лл. 100 и 101 = D 142,18 (تامّة كاملة) — 145,6 (فإن); лл. 102—112 = D 148,9 (يمكن) — 160,9 (فإن). Последние пять листов (113—117) фрагмента не находят себе параллели в D, так как принадлежат той части X книги латинской версии, которую, как было сказано выше, Rose считает вставками переводчика P. Faventinus'а. Сравнительно с текстом латинского перевода редакции Carpentarius'а (по изданию Du Val'я 1639 г., т. IV, 602 и сл.; этот текст ниже всюду обозначается мною через L), указанные листы отвечают следующим местам X книги: л. 113 = частям VII и VIII глав; л. 114 = концу гл. X и бо́льшей половине гл. XI; лл. 115 и 116 = главе XII и первой половине гл. XIII; л. 117 = концу гл. XIII и бо́льшей половине гл. XIV. Следует отметить, что эти листы находят себе параллель во фрагменте B, который будет описан ниже.

В описываемом фрагменте мы имеем заглавия следующих трактатов: II (л. 4^{v}),[1] III (л. 24^{v}), VI (л. 30^{v}), VII (л. 41^{v}), VIII (л. 51^{r}), XII (л. 70^{v}).

Уже один факт наличия XII трактата в тексте нашего фрагмента наводит на мысль о принадлежности его к особой версии памятника, отличной от текста D (состоящего, как было сказано выше, из десяти трактатов); то же обстоятельство, что XII трактат A, равно как и XII книга L, соответствует IX трактату D, заставляет предположить некоторое родство текстов A и L, хотя бы только в факте одинакового деления их на трактаты. Но при более детальном сравнении этих двух текстов выясняется, что они тожественны и по своему содержанию: почти на каждом листе A мы встречаем отдельные слова, строки, нередко — целые страницы, а один раз[2] огромный отрывок в 17 листов — отсутствующие в D и находящие свое отражение в L. Принимая все это во внимание, едва ли следует сомневаться в принадлежности нашего фрагмента к той самой версии арабского текста псевдо-аристотелевой Теологии, которая послужила оригиналом для итальянского перевода Моисея Ароваса, а через него — и для обеих редакций латинского перевода.

[1] Этот трактат озаглавлен: الميمر الثانى من كتاب ثالوجيا وهو الكلام فى الرّبوبيّة

[2] В XII трактате A (= IX трактату D), от л. 72^{v},4 до л. 89^{v},12.

Привожу, в качестве иллюстрации, два места из A, наглядно показывающие тожество этого текста с L.[1]

I L — середина гл. VII кн. II по изд. Du Val'я, 1639 г., т. IV, стр. 610. A — от л. 15ᵛ,13, до л. 16ᵛ,8. D — 24, 14 и сл.

L

... Neque harum* scientia indiget:** quia ut a sapiente dictum, earum causa est, omnes in se continens. Summus opifex omnia in intellectu conseruat, quae certo ordine in animum eduxit, per medium intellectum: et in naturam, per animum: in mundum vero hunc, per utrumque, donec ventum ad singula. Cum vero Deus intellectum procreaverit, hicque rerum causa sit: consequutione quadam efficitur, Deum rerum omnium esse opificem, nec earum scientia indigere. Quas si intellectus ignorat, eo certe ignorat, quod illas ex

A

... ولا حاجة به[a] الى
معرفتها[b] لأنّه علّة فيها وهى
معلولاته كلّها فإذا كانت فيه
لم يحتج[c] الى معرفتها وهذا
كما ذكر الحكيم أنّ الله تعـ
بزر الأشياء كلّها فى العقل
فهو يخرجها دائمًا فى النفس
بلا واسطة وفى الطبيعة
بواسطة النفس وفى العالم
بواسطتهما فى شئ شئ الى
أن تنتهى الى الجُزويّات
فإذا جعل الله تعالى العقل
علّة الأشياء فهو علّتها ومحيط
بها والأشياء كلّها فيه لأنّها
معلولاته[d] فلم يحتج الى
معرفتها وإنّما جهله بها من

D

... ولا حاجةَ الى معرفتها
لانّه علّة فيها وهى معلولاته
كلّها فإذا كانت فيه لم يحتج
الى معرفتها وكذلك النفس
تجهل معلولاتها بالنوع الذى
ذكرناه آنفًا ولا تحتاج الى
معرفة شئ من الاشياء إلاّ
الى معرفة العقل والعلّة
الاولى لانّهما فوقَها الخ

[1] Следует помнить, что приводимый ниже латинский текст представляет собой переработку далеко не дословного латинского перевода, сделанного, в свою очередь, со спешного (см. выше, стр. 84 прим. 5) итальянского перевода, — и не искать в нем буквальных совпадений с прилагаемым арабским подлинником.

* i. e. rerum (particularium). ** scilic. intellectus. [a] يعنى بالعقل [b] يعنى الى معرفة الأشياء [c] Ms. — لم يحتاج [d] Ms. — لانه معلولاتها

nihilo primo non procreavit. Sicut et earundem Deus scientiam habet, quia illarum est opifex. Atque intellectus eas ignorare dicitur, quas in se ipsis non cognoscit: sicque in eodem essentiae cognitio, quaedam est ignoratio si cum Dei cognitione conferatur. Non enim cum se talem qualis est, cognoscit, omnino in ignoratione versatur: (qui enim hoc dici potest, cum ipse sit idem cum scientiis et iis rebus quae sciuntur: et quemadmodum antea dictum est, animus per hunc contempletur?) sed hoc tantum afferimus, eius scientiam ignorantiam quandam esse, si ex rerum omnium opifice spectetur. Quomodo animus cum intellectu comparatus id ignorat cuius causa est, alioqui primo rerum omnium opifice, ut superiore, non indigeret etc.	حيث أنّه ليس بمبدعها وفاعلها لا من شئ والأوّل الحقّ يعرفها حقَّ معرفتها من حيث هو فاعلها وموجدها فالعقل يجهل عند علمه بها وكذلك [علم] [e] العقل أيضًا بذاته جَهْل عند علم مبدع ذاته فأمّا معرفته [f] بما هو من حيث هو فليست[g] بجهل[h] وكيف يكون ذلك جهلاً وهو سائر المعارف وبه يعرف من عرف شيئًا فهو العلم وهو العالم وهو المعلوم كما قلنا آنفًا وإنّما قلنا أنّ معرفته جَهْل بالإضافة الى علم مبدعه ومبدع علمه وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذى ذكرنا آنفًا أعنى بالإضافة الى علم العقل فلا تحتاج الى معرفة شئ من الأشياء [إلّا][e] الى معرفة العقل والعلّة الأولى لانّهما فوقها وعلّتها الخ

[e] In ms. abest. [f] Ms. — معرفتها [g] Ms. — فليس [h] Ms. — يجهل..

II L — из гл. I кн. XII, изд. Du Val'я 1639 г. т. IV, стр. 653. A — л. 72^{r}, 15 — л. 73^{v}, 7. D — 122,7 и след.

L

... Quare etiam ipse* vere animus est: corpore autem indiget, sicut artifex instrumento. Nec tamen hoc intereunte, ipse interit. Corpus autem animi instrumentum esse dicitur: quia ut artifex indiget instrumentis ad opus accommodatis, verbi gratia, faber securi, sutor acu, messor falce, nauta remo: sic animus aptum corpus sibi expetit in quo sit, animique facultates, partes corporis organicas, in quas ipse influit. Id vero ita esse ex eo intelligi potest, quod animus in suis facultatibus corporeis temperationem sequitur. Si quidem eius actiones manifestam veritatem recipiunt, corpore quavis de causa, ut ab aegritudine, immutato. Contraque multa corpori accidunt propter animum

A

... فالإنسان إذن هو النفس بالحقيقة لأنّه يكون بالنفس هو ما هو وبها صار ثابتًا قائمًا وبالجسم صار فانيًا وإقعًا تحت الفساد وذلك لانّ[a] كلّ جرم مركّب وكلّ مركّب واقع تحت الإنحلال والفساد وكذلك آلة كلّ صانع تفسد وليس فساد الآلة موجب لفساد مستعملها والذى يبيّن أنّ النفس كالصانع والجسم بجميع أعضاءه[b] آلة [يبيّن أيضًا][c] أنّ آلتها مُضاهية لها لانّ كلّ صانع إنّما يصنع بآلة مشاكلة لمصنوعه وبحسب ملاءمة[d] صناعته والنجّار ينجر بآلة مشاكلة لصناعته كالقدوم والمنشار والخيّاط يخيط بآلة ملائمة لصناعته كالإبرة والمقراض

D

... فالإنسان إذن هو النفس لأنّه بالنفس يكون هو ما هو وبها صار ثابتًا دائمًا وبالجسم صار فانيًا فاسدًا وذلك لأنّ كلّ جرم مركّب وكلّ مركّب واقع تحت الإنحلال والفساد وكلّ جسم إذًا منحلّ واقع تحت الفساد

* scilic. homo. [a] Ms. — أنّ. [b] Ms. — أعضايه. [c] In ms. abest. [d] Ms. — ملايمه.

eodem ut instrumento utentem ut tristitia, metus, cupiditas, laetitia, dolor. Quare inter ea affectionum communicatio et commutationis quaedam vicissitudo, indicant corpus aptum esse oportere ad serviendum animo dominanti. Idque amplius ex eo etiam intelligitur, quod animali aliquo, sicut accidere solet intereunte, nunquam alterum exorietur cui idem animus accomodari possit: ut cuivis animali animus proprius insit: non autem retro commeando, cuivis animo subiectum sit proprium animalis corpus. Nam quia praeparato corpori animum respondere necesse est, idcirco temperationem eius non eandem esse oportet in animoso et timido: quemadmodum non eadem sunt ferramenta fabri et sutoris etc.

والحصّاد يحصد بآلة مشاكلة
للحصد كالمنجل [e] والملّاح
يعمل [f] بالسكّان والمقاذف
وكذلك [g] النفس لمّا كانت [h]
مستعملة للبدن استعمال
الصانع لآلته فجسمها [i]
مشاكل لها ولذلك قيل أنّ
قوى النفس تابعة لمزاج
البدن فرُبَّما كان الأفكار
بالعقول تابعة لبعض أحوال
البدن كما نرى من
أحوالها عند العوارض
والأمراض فيظهر التغيّر في
أفعال النفس بحسب تغيّر
البدن وكذلك يعرض
للجسم أفعال كثيرة لسبب
النفس مثل الحزن والخوف
والعشق واللذّة والغمّ فلمّا
كان كلّ واحد منهما [k] يشارك
صاحبه عند نزول الآفات
ويكون كلّ واحد منهما
سببًا لنزول الأثر الذى
نزل به دلّ على أنّ كلّ
جسم ملائم للنفس التى [l]

[e] Ms. وهو كالمنجل. [f] Ms. — الذى يعمل. [g] Ms. — كذلك. [h] Ms. — كان. [i] Ms. — فجسمه. [k] Ms. — منها. [l] Ms. — الذى.

تستعمله ويتّضح ذلك عند
حدوث ما يحدث على
المجرى أنّه لم يتولّد قطّ
ما صورته صورة حيوان ما
ونفسه نفس غيره من
الحيوان لكنّه إذا كان
الجسم جسم الحيوان فنفسه
دائمًا نفس ذلك الحيوان
بعينه وكذلك إذا كانت
نفس جنس من أجناسه
فجسمها [m] لا محالةَ جسم
ذلك الحيوان فيجب ضرورةً
متى كان الجسم بحال من
الاحوال أن تكون النفس
بحال مشاكلة له فقد تبيّن
أنّ الأجسام وأعضاءها [n]
يجب أنْ تكون مشاكلةً لما
عليه [من] [o] أحوال النفس
وأنّ الهيئة التى تعمل منها
الشجاع يجب أن تكون
غير الآلة التى تعمل منها
الجبان كما أنّ الآلة التى
تنجر بها غير الآلة التى
تخاط [o] بها أو تكتب الخ

[m] Ms. — فجسمه. [n] Ms. — واعضاها. [o] Ms. — تخيط.

Второй фрагмент (№ 1197 новой серии, обозначается мною через B) состоит из 16 листов размером 22.5 × 16 *см.* Бумага его значительно худшего качества, чем бумага фрагмента A. Некоторые листы повреждены сыростью и жучком. Фрагмент написан двумя различными почерками: до л. 11v — мелким восточным полу-курсивом, по 22 строки на странице; от л. 11v до конца — крупным и четким квадратным письмом, от 15 до 20 строк на странице.

Текст фрагмента написан небрежно и пестрит описками и орфографическими ошибками. Писец, повидимому, плохо понимал содержание текста, так как нередко портит и искажает фразы. Из особенностей орфографии, помимо частых буквенных метатез, бросается в глаза употребление ה̈ вместо ת и обратно (напр. אלאפאצ̇אה̈ = الإفَاضَاتْ л. 4v,15; גלטה̈ = غَلَطٌ л. 5r,20; עלה̈ = عِلَّة л. 4v,21), замена ה̈ в окончании ж. рода через א (напр. אלנפס אלנאטקא = النَّفْس النَّاطِقة л. 5r,13), передача ظ через צ̇ (вместо ט̇), впрочем, обычная в еврейско-арабских рукописях (напр. אלצ̇ל = الظِّلّ л. 5r,14; עצ̇ם = عِظَم л. 4v,17), неопределенное употребление долгих и кратких гласных (напр. אלמבדאע = الْمُبْدَع л. 9v,17; וארדתה = وَإِرَادَتُهُ л. 9v.21; וג̇ודה = وَجُودُهُ л. 9v,17); один раз мною отмечен факт передачи танвӣна фатхи через אן אתחאדאן = إِتِّحَادًا л. 11r,17). Все эти отклонения от классического арабского правописания дают некоторые основания для предположения, что текст нашего фрагмента написан под диктовку малоопытным писцом.

Описываемый фрагмент начинается на середине IX книги L (входящей, как было сказано, в состав VIII трактата D) словом هاهنا (D 97,9 — ههنا); на л. 4r начинается X трактат, الميمر العاشر, текст которого совпадает с текстом X книги L, т. е. входит в состав того же VIII трактата D. Все, столь смутившие Rose места, трактующие о verbum divinum (в тексте B — كلمة البارى جلّ جلاله л. 5r,9), об intellectus agens и intellectus possibilis (в тексте B — العقل الفعّال وهو العقل الأوّل л. 7r,4 и النّفس أعنى العقل الثانى л. 11r,15—16), имеются налицо в арабском тексте настоящего

фрагмента (а также, отчасти, на пяти последних листах фрагмента А)[1] и, таким образом, не могут считаться вставками переводчика Теологии на латинский язык. Эти места, несмотря на значительную трудность их понимания (вследствие плохого текста), представляют исключительный интерес по своему содержанию. В моей настоящей заметке, носящей характер предварительного сообщения, я не привожу образцов этого текста, так как предполагаю посвятить ему особую статью, в связи с вопросом об источниках волюнтаризма еврейского философа Соломона Ибн Габироля из Малаги (XI в.).

Фрагмент В обрывается на рубеже XVII и XVIII глав X книги L.

Третий фрагмент, обозначаемый мною через С (№ 2173 по инвентарю А. Я. Гаркави), состоит из 17 листов одного размера с листами предыдущего фрагмента (В), по 20 строк на странице. Бумага его, по качеству, сходна с бумагой фрагмента А. Некоторые листы значительно повреждены. Фрагмент написан четким изящным почерком, с соблюдением всех правил классической арабской орфографии.[2] Сравнительно с текстом D, описываемый фрагмент содержит следующие места памятника: лл. 1—7=D 31,4 (تنحّل)—41,17 (إذا); лл. 8—11=D 43,4 (شيأ)—45,12 (الحجر); лл. 12 и 13= D 47,10 (أعمال)—51,7 (بتوسّط); лл. 14—17 = D 57,3 (первые слова стерты)—63,7 (حالاته). Фрагмент содержит, следовательно, конец II трактата и части трактатов III и IV. О принадлежности текста к версии памятника, представленной двумя вышеописанными фрагментами, говорят весьма значительные отклонения от текста D; так, конец III трактата в С значительно пространнее, чем в D; в начале IV трактата в С мы находим более, чем два листа, совершенно отсутствующие в D, и т. п. Равным образом, в тексте С также иногда проскальзывает упоминание о verbum divinum (напр., л. 4^v,2), встречающееся и в тексте L, но которое мы напрасно стали бы искать в тексте D.

---

[1] А л. 113 = В л. 7^r,21 (إنّما) — л. 7^v,16 (الهيولانى) = L главы VII и VIII X-ой книги (частично); А л. 114 = В л. 8^v,6 (العقل كان) — л. 9 ,2 (وتصوّر) = L конец главы X и бо́льшая половина гл. XI; А лл. 115—116 = В л. 9^r,20 (الزّيادة) — л. 10^r,6 (متضادّة) = середина XIII гл.; А л 117 = В л. 10^r,24 (فعالمها) — л. 10^v,18 (يعرف) = L конец гл. XIII и бо́льшая половина гл. XIV.

[2] Если предположить, что оба последние фрагмента (В и С) принадлежат одной рукописи (за это говорит, впрочем, только одинаковый формат листов), то придется констатировать, что рукопись эта была написана, по меньшей мере, двумя писцами.

Таким образом, ленинградские фрагменты, реабилитировав в глазах ученого мира находящуюся в незаслуженном пренебрежении латинскую версию псевдо-аристотелевой Теологии, показывают, вместе с тем, что вопрос об арабском тексте этого памятника далеко не так ясен, как это казалось до настоящего времени. Выясняется факт существования двух арабских версий Теологии, значительно отличающихся одна от другой, хотя преобладающее количество мест, дословно совпадающих в обеих версиях, убедительно доказывает, что мы здесь имеем дело с одним и тем же текстом, лишь подвергшимся, в одной из рецензий, серьезной и, повидимому, тенденциозной редакторской переделке; однако, вопрос о том, которая из двух версий является первоначальной и основной, можно решить лишь после тщательного сравнительного исследования обоих текстов, для чего должны быть привлечены не только ленинградские фрагменты, дающие лишь половину текста второй версии, но и латинский перевод в его первой редакции. Ни в какой степени не берясь сейчас разрешить эту проблему, я все же считаю не лишним высказать по этому поводу некоторые соображения, на которые отнюдь, впрочем, не смотрю, как на окончательные и решающие.

Как уже было сообщено в начале настоящей заметки, версия, изданная Dieterici, представляет собой перевод ал-Ḫимṣӣ, исправленный (т. е. проредактированный) ал-Киндӣ. Так значится в заглавии трех рукописей, положенных в основу издания. Что касается ленинградских фрагментов, то они не сохранили начала памятника, и поэтому мы не знаем, стояли ли там также оба эти имени. Однако, на помощь нам приходит следующее обстоятельство. В предисловии Carpentarius'а к его редакции латинского перевода Теологии упоминается только одно имя — переводчика памятника на арабский язык, «некоего сарацина Абедамы»[1] (= Ибн Нā'има ал-Ḫимṣӣ); это показывает, что в заглавии дамасской рукописи, с которой Моисей Аровас сделал свой перевод, стояло только одно имя переводчика, имя же редактора отсутствовало, ибо если бы там стояло также имя столь хорошо известного христианским ученым средних веков Alkindus'а, то оно необходимо было бы отмечено в предисловии рядом с именем никому неизвестного Абедамы. Это обстоятельство подсказывает вполне естественный, на мой взгляд, вывод, что версия Теологии, легшая в основу итальянского и латинского переводов памятника и частично сохраненная ленинградскими

[1] Так в предисловии Carpentarius'а (см. выше, стр. 83, прим. 4); существует также более близкая к арабской форма Abenama (Munk, o. c., 250, прим.).

фрагментами, является первоначальной и основной, чем объясняется и ее большая полнота сравнительно с версией, изданной Dieterici. Иными словами — первая из названных версий сохранила нам текст памятника в том виде, в котором он вышел из-под пера переводчика, до редакторской работы ал-Киндӣ, почему имя последнего с нею не связано; вторая же версия представляет собою текст, очищенный и «исправленный» «философом арабов», что и отмечено в заглавии ее рукописей. При этом становится понятным и наличие в первой версии идей, принятых Rose за вставки P. Faventinus'а — в духе христианской схоластики. Эти идеи, повидимому, действительно являются христианизированными филоновскими и неоплатоническими идеями, обычными в восточно-христианской мысли того времени. Они, вероятно, имелись в сирийском тексте, легшем в основу арабского перевода памятника, так как текст этот создался в среде христиан; вполне естественно, что ал-Ḫимṣӣ, будучи сам христианином, не счел нужным исключить их из своего арабского перевода. Редакция ал-Киндӣ была необходима именно для того, чтобы, очистив этот весьма важный философский памятник от нежелательного христианского налета, ввести его в научный обиход мусульманской интеллигенции, чего этот арабский философ и достиг, так как редакция его пользовалась значительной популярностью среди мусульманских мыслителей, в то время как подлинный текст псевдо-аристотелевой Теологии, будучи весьма мало распространен, влиял, повидимому, лишь на некоторых еврейских философов арабской культуры, доказательства чего можно усмотреть в отдельных моментах миросозерцания упомянутого мною Соломона Ибн Габироля.

А. Борисов.

Детское Село.
Сентябрь 1929.

Арабские гортанные[1]

Термин «гортанный» относится к тому времени, когда физиологии звуков речи почти не существовало. Тогда все согласные делились на три класса: 1) «губные» — их артикуляция была очевидной, 2) «зубные» — так обозначались согласные, артикуляция которых была видна при растворе губ, и 3) «гортанные» — сюда входили все прочие согласные. С тех пор физиология звуков речи сделала гигантские успехи, почти заново перестроив всю фонетику, или точнее, то, что раньше замещало современную фонетику. «Губные» согласные, правда, остались, но термин «зубной» в значительной степени потерял свое старое всеобъемлющее значение: есть у нас, правда, «междузубные», «зазубные» и «надзубные» согласные, но их обычно употребляют лишь как пояснение к термину «передязычный», который указывает на основной характер согласных данного разряда. Еще бо́льшую пертурбацию претерпел термин «гортанный»: k, g, x уже не «гортанные», а «заднеязычные», картавое ʀ ныне определяется как «увулярное» и т. д. Но термин «гортанный» не исчез окончательно, он остался для обозначения тех немногих согласных из старых «гортанных», артикуляция которых до сих пор не получила удовлетворительного объяснения, как напр. ъ, ḥ, ʒ и ɛ, звуков, имеющихся в современных арабских диалектах, а также в кавказских наречиях и у бухарских евреев. Здесь прежде всего выступает вопрос о том, чем руководствоваться при определении характера указанных согласных и, следовательно, при обозначении их. Под гортанью в фонетике обычно понимают область голосовых связок

[1] Доклад, читанный 5 VI 1929 в Ленинградском лингвистическом обществе.

(larynx) вместе с находящейся над ней полостью зева (pharynx). Таким образом, сказать, что данный согласный образуется в гортани — это значит давать столь же расплывчатое определение, как «образуется во рту»; тем более, что гортань и рот не разграничены, а переходят друг в друга. Поэтому от термина «гортанный» лучше всего отказаться, как от недостаточно определенного и могущего дать повод ко всяким недоразумениям. Основным критерием при определении этих, как и всяких других, согласных несомненно должен быть артикулирующий орган, к которому, в виде уточнения, даются указания на место артикуляции, степень голосности, характер препятствия, а также и на акустическую сторону данных звуков. Мы, правда, привыкли к таким определениям как «палатальный», «велярный» и даже «палатализованный», «веляризованный», но при конкретном исследовании эти термины оказываются несоответствующими действительности,[1] ибо мы можем у palatum durum произносить не только «палатальный» ḱ, но и «велярные» k, q и даже «зубной» t, не нарушая основного характера согласных данного класса; с другой стороны, не представляется затруднительным артикулировать «палатальный» ḱ у передних зубов, причем в этом случае не фонетик даже не расслышит разницы. Не подлежит, таким образом, сомнению, что согласные должны в первую очередь определяться в отношении артикулирующего органа.

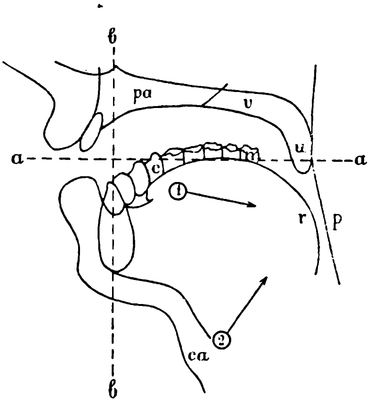
Из названных четырех арабских гортанных наименее затруднительным представляется определение первых двух, ъ и h; они образуются сближением голосовых связок (chordae vocales) и могут быть определены как хордальные согласные, причем ъ является затворным, а h щелинным. В арабских диалектах они обычно неголосные, но само по себе они могут быть и голосными, ср. Meyer.[2] ъ и h встречаются и в европейских языках, но из них обычно известен один лишь h, который зафиксирован письмом, в то время как ъ ни в одной из европейских орфографий не отмечается. ъ встречается в начале всех немецких слов, начинающихся гласными; он играет важную роль в датском и латышском языках и часто появляется в различных языках в слове, или точнее междометии, выражаю-

[1] Термин «велярный» допустим относительно тех согласных, при которых артикулирует задненебная занавеска (velum palati), как это напр., по мнению Л. В. Щербы, имеет место при образовании арабского q. См. однако ниже.

[2] В цитатах приводятся лишь названия авторов. Арабские ء, ه, ح, ع повсюду транскрибируются через ъ, h, ɀ, ɛ, вне зависимости от передачи, употребляемой отдельными авторами.

щем отрицание, как напр. латышское и осетинское næъъæ 'нет'. Из сказанного не должно, однако, следовать, что ъ в отрицаниях всегда носит специфический характер, так как он может быть весьма различного происхождения, как напр. в сирийско-арабском слове láъъ, где сохранился общесемитский ъ, исчезнувший почти во всех прочих семитских языках, но оставивший следы в орфографии, ср. Brockelmann, 499.

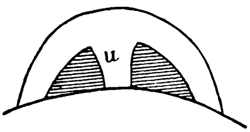
Остальными двумя гортанными, ح и ع исследователи занимались немало и если результаты, полученные ими, не вполне достаточны, то это объясняется неудовлетворительностью метода, которым большинство из них пользовалось. Ибо из двух методов, возможных в фонетике: субъективно-акустического и объективно-физиологического, преобладающее значение придавалось именно первому. Многие из ученых, пользовавшихся этим методом, пытались на основании акустических и моторных впечатлений установить физиологическую картину артикуляции; хотя это им не всегда удавалось, они, тем не менее, добились известных результатов, которые мы сможем привлекать для сравнения с данными наших наблюдений. Главное внимание нами было обращено на установление положения языка, направления движения языковых мускулов и т. п. очевидные явления. При исследовании получилась следующая картина (см. фиг. 1).



Фиг. 1.
Нормальная артикуляция ح и ع в продольном разрезе.

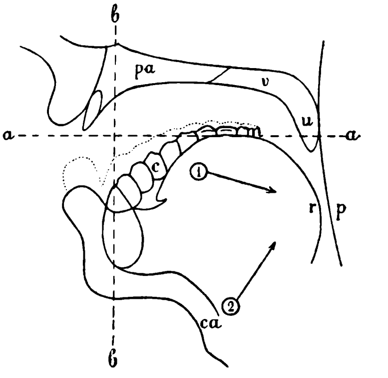
Нижняя челюсть сильно оттянута назад (см. линию *b-b*); угол, образуемый челюстями, приблизительно равен таковому при артикуляции гласного æ̈, т. е. более задней вариации обычного æ, приближающейся к гласному ʌ (= u в англ. butter). Весь язык сильно оттянут назад, так что кончик его оказывается за деснами передних нижних зубов, на линии клыков (dentes canini, *c* на фиг. 1). Отсюда язык несколько приподымается, главным образом, своей средней спинкой, достигая краев нижних боковых зубов, держится на этом уровне до последнего молярного зуба (*m*), а затем постепенно снова понижается, таким образом, чтобы не задеть задней своей спинкой язычка (uvula, *u* на фиг. 1). Язычек при виде спереди виден

(см. фиг. 2), но не весь, а только в верхней своей половине, так как средняя спинка языка по горизонтальной линии выше кончика язычка (см. линию *a-a* на фиг. 1). Последний оттянут назад к стенке зева, плотно, повидимому, прикрывая носовую полость. Задненебная занавеска (velum palati, *v* на фиг. 1) приподнята и напряжена. Движение видимой части языка идет по чуть наклонной линии назад (стрелка 1). Щитовидный хрящ (так называемое Адамово яблоко, cartilago thyreoida, *ca* на фиг. 1) приподнят, ровно настолько же как и при артикуляции арабского q. Это указывает на продвижение мускулатуры нижней части языка по наклонной линии снизу вверх (стрелка 2). Точка артикуляции получается на стыке обеих стрелок, именно у корня языка (radix, *r* на фиг. 1), а местом артикуляции оказывается противоположная стенка зева (pharynx, *p* на фиг. 1). Исходя из установленных фактов, мы можем определить названные согласные как радико-фарингальные. Наши выводы в разных частях подтверждаются данными, полученными следующими исследователями: Wallin, 52: «bei ζ und ȝ steigt er [der Adamsapfel] bedeutend in die Höhe»; Glaser, 97: «in der Rachenhöhle erzeugt»; Mattsson, 43: «ζ tend à faire descendre la langue»; Gairdner, II, 3: «passage just behind uvular narrowed»; Gairdner, 27: «a pharyngal unvoiced fricative, formed further back and lower down than x... the least suspicion of 'scrape' turns ζ into x». Очень близка к нашему описанию картина, которую получил Worrel, 85 с помощью рентгеноскопии: «eine allgemeine Kontraktion des Kanals zwischen der Glottis und dem Zäpfchen... Die Zungenwurzel wird zurückgedrückt, die hintere Schlundwand wölbt sich hervor, und Kehlkopf und Zungenbein werden gehoben. Der Mund öffnet sich weit. Die Reibung entsteht demnach nicht in der Mundhöhle, die vielmehr als Resonator dient, sondern ausschliesslich jenseits des Zäpfchens und oberhalb der Glottis». Таким образом уточняется описание, данное Wallin, 30, которому следует большинство фонетиков (Brücke, Lepsius, Sievers, Forchhammer; они использовали помимо него также и Czermak'a, см. ниже): «[die Kehle] zieht sich hier [bei ζ] zu einem engeren Kanal zusammen, durch welchen der Artikulierende nach und nach in einer schmalen Säule die Luft hervorhaucht». Из относительного подъема средней спинки языка, находящейся при арти-



Фиг. 2.
Задняя часть рта при ζ и ȝ, вид спереди.

куляции ζ и ɛ напротив границы твердого неба (palatum durum, *pa* на фиг. 1) и задненебной занавески (*v*), становится понятным то, что говорят: Hartmann, 2: «sehr starker im Gaumen gesprochener h-Laut»; Seidel, 2: «man spreche unter gleichzeitiger Verengerung des Kehlkopfes ein kräftiges h aus und erhebe dabei den mittleren Zungenrücken gegen den Gaumen»; Meissner, 140: «ein starker Hauchlaut, der hervorgebracht wird, indem man die Zunge an den unteren Gaumen legt und durch den verengten Kehlkopf ein rauhes, fast heiseres h hervorstösst» и Bauer, 2: «Man stosse mit einem kräftigen Hauch unter gleichzeitiger Verengerung des Kehlkopfes, geringer Oeffnung des Mundes (?) und Erhebung des Zungenrückens gegen den Gaumen die Luft aus». Надо полагать, что названные исследователи, кроме разве Bauer'a, наблюдали артикуляцию ζ и ɛ при широко-раскрытом рте. В этом случае картина несколько меняется, в том смысле, что кончик языка еще более оттягивается назад, а повышение средней спинки, при виде спереди, кажется еще бо́льшим (см. фиг. 3, где пунктиром указана линия нижних зубов и губы при нормальной артикуляции). Наше утверждение, что артикулирующим органом при образовании ζ и ɛ является язык, именно корень его, находит себе подтверждение в словах Bergsträsser, 8: «Bei den Laryngalen... ist durch die Kehlkopfartikulation die Stellung der Zunge weitgehend bestimmt». Относительно исследования Czermak'a, пришедшего к выводу, что при артикуляции названных согласных решающую роль играет fissura laryngea, мы, не отрицая самого факта, считаем его лишь второстепенным явлением, наличным, по всей вероятности, и при образовании многих других согласных, тем более, что и вообще образование ни одного согласного не может обойтись без участия органов, прилегающих к голосовым связкам, в виде ли голоса, придыхания, затвора или каким-либо иным путем. Мнение Sweet, 37: «ði ærəbik ζ iz simpli ə brɔŋkjəl his» нам кажется более чем слабо обоснованным, то же относится и к Malinjoud, IX: «très fortement aspirée du fond de la poitrine».



Фиг. 3.
Показная артикуляция ζ и ɛ в продольном разрезе.

По нашим наблюдениям ح — неголосный щелинный, ع же является относительно точным голосным корреспондентом его в середине и конце слова, в начале же ع может, в известных диалектах конечно, являться и аффрикатом. Но начинается этот аффрикат не «хордальным» ъ (см. выше), а голосным радико-фарингальным же затворным, акустически, правда, весьма близким к хордальному ъ.[1] Наше определение работы голосовых связок не противоречит тому, что известно было до сих пор, именно: «das ح nebst dem ihm entsprechenden vokalischen ع» (Wallin, 31); «der einzige Unterschied zwischen diesen beiden Lauten ist der, dass bei ع der Luftstrom an den Stimmbändern zum Tone anspricht, bei ح aber über die nicht tönenden Stimmbänder hinwegzieht. Darum wird auch ... das ع, wo es ohne Vokal steht, sehr oft mit ح verwechselt ... بعْث wie بحْث ausgesprochen» (id., 46, пример широко распространенной в народно-арабских диалектах ассимиляции по голосности); «sodald es [ع] stumm artikuliert wird, ist es ein reines ح» (id., 50); «ع ist der tönende, ح der tonlose Laut» (Glaser, 97); «la permutation fréquente ... de ع en ح devant une consonne muette, p. e. simiحt» (Oestrup, 126, дальнейший пример ассимиляции; аналогичные случаи и случаи обратной ассимиляции: ح > ع можно найти у Willmore, 26 и Bergsträsser, 42); «ع est le correspondant vocalique de ح» (Mattsson, 44); «if ع is unvoiced, ح is found to result» (Gairdner, 28). В отношении формы препятствия при образовании ح данные старых исследователей вполне сходятся с нашими наблюдениями, именно: «ein absolut schwacher, ein vollkommen kontinuierlicher Buchstabe» (Wallin, 46); «ein kräftig gehauchtes, ein wenig heiser klingendes h» (Vollers, 6); «ein kräftiges h» (Seidel, 2); «ein starker Hauchlaut» (Meissner, 140); «a smooth but very strong guttural aspirate» (Willmore, 18); «starker Kehlreibelaut» (Bauer, 2); «a pharyngal unvoiced fricative» (Gairdner, 27). Что же касается до ع, то наше определение, взятое в целом, не согласуется ни с одним из прежних объяснений, но по отдельным пунктам вполне подтверждается ими, как видно из следующих цитат: «das ع gehört zu den Liquiden, deren Eigentümlichkeit hauptsächlich darin besteht, dass sie nach Belieben explosiv oder kontinuierlich ausge-

[1] Не подлежит сомнению, что народно-арабский ъ из старого ق (т. е. ǵ, см. OLZ, 1930, 89—98) получился именно посредством указанного затворного, если последний и поныне не замещает в известных местностях старый ق.

sprochen werden können» (Wallin, 46); «ein Mittellaut, ... der den Explosiven näher steht als den Kontinuirerlichen» (id., 599/600); «Explosion und Kontinuation zu einem Charakter vereinigt» (id., 660); «in عملتم, عليه ... als reine Explosiva, ... in تعملون, تعبد fast wie ein kurzes französisches oi» (id., 661); «ein linder Hauch» (Seidel, 2); «da beim Wortbeginn bei dem tiefen Herausholen desselben [sc. des ع] häufig vorher noch ein Vokalanstoss zu hören ist, schreibt Reschid gern اعلى für على, اعرف für عرف, اعنب für عنب» (Meissner, 140); «... une fricative vocalique. De là il ne ressort point de toute nécessité que ع débuterait par une explosion ordinaire des cordes vocales; ce n'est pas le cas non plus dans notre dialecte, pas même à l'initiale, sauf peut-être dans des cas exceptionnels» (Mattsson, 45/46); «... voicing ح it will be found that the general tenseness in the pharynx is notably increased [in forming ع]» (Gairdner, 28); «... ein ع, bei dem Kehlkopf und Schlund nur wenig beteiligt sind und dem infolgedessen der knarrende Klang der Kehlkopfpressung fast ganz fehlt. Dieses ع, das zugleich echter Dauerlaut ohne Kehlkopfverschluss ist, hört man aber fast nur bei gesucht sorgfältiger Aussprache, vor allem beim Lesen klassisch arabischer Texte. Das normale Damaszener ع hat einerseits viel schwächere und gleichzeitig auf Stimmritze und Schlund beschränkte Pressung, anderseits aber sehr häufig vollen Stimmritzenverschluss ... meist nur entweder Verschluss oder Oeffnung deutlich ausgeprägt; im Silbenanlaut der Verschluss (besonders im Wortanlaut, wo ع fester Einsatz mit Abglitt in Pressstimme ist), im Silbenauslaut die Explosion» (Bergsträsser, 40/41); «im Anlaut nichts als ein mit Pressstimme gesprochener Vokal» (id., 18); «nach a überhaupt nicht mehr als Konsonant zu zählen» (id., 19). Таким образом, данное нами определение ع не противоречит приведенным показаниям. Лишь указание на редукцию ع и переход его в гласный вызывает некоторое затруднение. Такой процесс имел место во многих семитских языках и сам по себе весьма возможен, но произошел ли он на почве сирийско-арабского диалекта представляется нам сомнительным. Дело в том, что при артикуляции ع в конце слова, когда исход его, т. е. ع не ограничен и акустически не ослаблен переходным звуком (Gleitlaut), сонорность его настолько значительна, что получается акустическое впечатление «сжатого а». Но именно наличие Pressstimme и говорит за то, что ع не исчез, так как она-то и получается лишь благодаря той специфической артикуляции корня языка, наличной при ح и ع.

Степень участия носовой полости явствует из описанного положения небной занавески и язычка, именно: назализация отсутствует. К такому же выводу пришел и Worrel, 84: «man kann vorläufig nur sagen, dass ʒ eine so feste Hebung des Zäpfchens fordert um den breiten Ausweg und den Resonator zu bilden, dass Nasalität ausgeschlossen wäre». Однако имеются и противоположные указания, и при том столь определенного характера, что игнорировать их никак нельзя: «Der Gaumensegel... wird hier [bei ʒ] z. Teil herabgesenkt» (Wallin, 30); «[es] tönt nach der eigentlichen Artikulation [des ɛ] ein intonierter Klang nach, der hauptsächlich im Nasenkanal seinen Laut bekommt» (id., 661); «in ɛ tritt dieser Nasalton sehr deutlich hervor, sowie in den speziellen Nasallauten ng, ñ, n, m» (id., 647); «ʒ... a portion of the breath is forced with some violence through the nostrils» (Willmore, 18). В виду этих показаний необходимо допустить существование варианта ɛ с назализацией, что тем более вероятно, так как исламизованные африканские негры часто пользуются ɛ для передачи ŋ. Не следует также упускать из виду произношение литовских евреев, где мы находим jáŋkəv из старого jaɛăqóv, а также произношение итальянских евреев, где ɛ = ŋ (Idelsohn, 709). В отношении же ʒ назализация кажется нам весьма сомнительной, тем более, что, вследствие неголосного его характера, она не смогла бы играть сколько-нибудь значительной роли.

Мы приходим таким образом к выводу, что ʒ и ɛ являются радикофарингальными щелинными, первый — неголосный, второй — голосный; ɛ бывает, в виде варианта, аффрикатом (именно в начале слова, но и здесь не обязательно) и назалированным (повидимому в египетских и суданских диалектах). Наиболее простой путь артикулировать эти согласные состоит в образовании q, когда мобилизуются те же самые мускулы, что и при ʒ и ɛ; затем необходимо опустить видимую массу задней части языка, следя за тем, чтобы она ни в коем случае не отхлынула вперед, к передним нижним зубам (как это имеет место при рекурсии q > x), после чего мобилизованная мускульная масса языка поневоле переместится по отвесной линии вниз от q, т. е. к корню языка и образует у противоположного места стенки зева требуемое препятствие.

Я. С. Виленчик.

Л. 22 VI 1929.

БИБЛИОГРАФИЯ

L. Bauer. Das Palästinische Arabisch, 4. Aufl. 1926.

G. Bergsträsser. Zum arabischen Dialekt von Damaskus, 1924.

C. Brockelmann. Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, I, 1908.

E. Brücke. Grundzüge der Physiologie und Systematik der Sprachlaute, 1856 (2. Aufl. 1876).

E. Brücke. Beiträge zur Lautlehre der arabischen Sprache, 1860 (= S. B. d. Wiener Akad. d. Wiss., 34, 1860).

J. N. Czermak. Physiologische Untersuchungen mit Garcia's Kehlkopfspiegel, S. B. d. Wiener Akad. d. Wiss., Mathem. Kl., 1861 (= Gesammelte Schriften, 3, S. 551 ff.).

J. Forchhammer. Die Grundlage der Phonetik, 1924.

W. H. T. Gairdner. Phonetics of Arabic, 1925.

W. H. T. Gairdner, II. Egyptian Colloquial Arabic, 1917.

Ed. Glaser. Die arabische Aussprache. S. B. d. Böhm. Ges. d. Wiss., 1885, S. 90—100.

M. Hartmann. Arabischer Sprachführer, 1881.

A. Z. Idelsohn. Die gegenwärtige Aussprache des Hebräischen bei Juden und Samaritanern, MGWJ, 57, 1913, S. 527—545, 697—721.

C. R. Lepsius. Ueber die arabischen Sprachlaute und deren Umschrift. Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss., 1861, S. 97 ff.

Malinjoud. Guide de l'Interprète en Syrie, I, 1925.

E. Mattsson. Études phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth, 1910.

E. A. Meyer. Stimmhaftes h. Die Neueren Sprachen, 8, 1900.

B. Meissner. Neuarabische Sprichwörter und Redensarten aus dem Iraq. MSOS², 4, 1901, S. 137—74.

J. Oestrup. Contes de Damas, 1897.

A. Seidel. Lehrbuch der arabischen Umgangssprache syrischen Dialekts, 1894.

Ed. Sievers. Grundzüge der Phonetik, 4. Aufl. 1901.

H. Sweet. ði ærəbik θrout saundz əgen. Maître Phonétique, 1904, p. 36—37 (в этом журнале статьи печатаются на любом языке, но обязательно в фонетической транскрипции).

K. Vollers. Lehrbuch der ägypto-arabischen Umgangssprache, 1890.

G. Wallin. Ueber die Laute des Arabischen und ihre Umschreibung, ZDMG, 9, 1855, S. 1—69; 12, 1858, S. 599—665.

S. S. Willmore. The Spoken Arabic of Egypt, 1919.

W. H. Worrel. Zur Aussprache des ḥ ح und h ه. Vox, 1914, S. 82—88.

Магрибинская медная табличка Музея палеографии

Среди памятников арабской письменности магрибинские документы в собраниях нашего Союза крайне редки. Это обстоятельство побуждает остановить внимание на медной табличке Музея палеографии Академии Наук.

Прямоугольная табличка размером 0.15 × 0.08 *см* покрыта с обеих сторон выгравированным текстом. Вследствие значительного потемнения и патины поверхности непосредственное чтение надписи было затруднительно. Легкая чистка, не уничтожившая патины, а затем фотографирование посредством соответствующих светофильтров, произведенные проф. Н. П. Тихоновым, дали в результате совершенно отчетливые снимки надписи обеих сторон (см. табл. I, 1 и 2). Часть первой строки recto врезана более крупным шрифтом, который выглядит на изображении жирнее и представляет заглавие. Конец первой строки и остальной текст обеих сторон врезан тонко, образуя recto 7 строк в 0.13 *см* длины и 6 строк verso. Над текстом в правом верхнем углу verso выгравированы три восьмиконечные звездочки, а после текста помещена лигатура из букв ه и ى, представляющая сокращение слова اِنْتَهَى (= 'кончено'). Текст читается так:[1]

مسْئَلَةٌ في السَّخَاءِ في الدِين و بَيَانِهِ قلتَ رحمَكَ اللهُ فمَا السَّخَاء (2) فِي الدِينِ قَالَ أن تَسْخُو نَفْسَكَ[a] بِتَلَفِهَا لِلهِ عزَّ وجَلَّ و تَسْخُو[b] قَلبَكَ[c] بِبَذْلِ مُهْجَتِكَ وَاِهْرَاقِ (3) دَمِكَ لِلَّهِ عزَّ وجَلَّ سَمَاحَةً من غَيْرِ كَرَاهَةٍ مِن بعْدِ ابذال[d] المجْهُودِ ومُعَانَقَةِ

[1] Текст транскрибирован с сохранением огласовки оригинала и его пунктуации, кроме ف — ق, переданных в обычном виде, и тех случаев, которые восстановлены для ясности чтения и отмечены в примечаниях.

[a] Текст نفُسَكَ. [b] Текст نَسْخُو. [c] Текст قَلَبَكَ. [d] Текст لبدال.

الصَّبْرِ وخَلْعِ (4) الرَّاحَةِ سَخْيَةً[a] بِهَا نفْسُكَ وجَوَارِحُكَ[b] لا تَرِيدُ[c] بذلك ثَوَابًا عَاجِلًا ولا أَجِلًا ان كُنتَ (5) غيْرَ مُسْتَغْنٍ عن الثوابِ وَلَاكِنْ يغْلبُ عَلى قلْبِكَ حُسْنُ كمَالِ السَّخاءِ بَتَرْكِ[d] الإِخْتِيارِ (6) عَلى اللهِ عَزّ وجَل حَتّى يَكُونَ[e] مَوْلَاك هُوَ الَذي يَفْعلُ بكَ ما لَا تُحْسِنُ تَخْتَارُهُ لِنفْسِكَ كَما (7) رُوِيَ عنْ بعْضِ المُتعَبِّداتِ اَنّها وَقَفَتْ[f] عَلى حَيَّانِ بُنِ هلال وَهُوَ جَالسٌ مَعَ اصْحابِهِ و قالَتْ | *** سفينة معه متاع كثير و مال عظيم يريدُ به التجارات فكسرته واشْتَدَّ[g] جزعه (2) وعاين العطب ولما نظر الغرق وهو له اشتد خوفه وحرص على الاحتيال و سَخَتْ[h] (3) نفسه برفض جميع ما معَه من مال او ثوْب او عُلاقةٍ[i] تشغَلُه لينجُو ولم يخطِر المُال (4) بباله عند مشاهدة العطَبِ وحوفِ التّلف وزال عن قلْبِه كلّ[k] شيْ الا احتيال النجاة (5) من هوْل ما عايَن هكذا تفاوُتُ[l] اهل الخوف في زياداتِها حتى عبروا جُسُورَ دَواعي (6) الغِرّةِ و وَصَلُوا الى حِصْنِ الُاحاطة و منَاهِل الِاسْتقامة هى.

ПЕРЕВОД

Вопрос о щедрости в вере и объяснение ее. Ты сказал, да помилует тебя Аллах: «А что же такое щедрость (2) в вере?». Он сказал: «(Состоит в том) чтобы ты пожертвовал твою душу, губя ее, Аллаху великому и могущественному и пожертвовал твое сердце, щедро отдавая сердцевину твоего сердца и проливая (3) кровь твою для Аллаха великого и могущественного добровольно, без принуждения, потратив щедро усилия и вооружаясь терпением и лишаясь (4) покоя, — такой жертвой, в которой была бы твоя душа и твои члены, не желая при этом вознаграждения, ни близкого, ни далекого, если ты (5) оказываешься нуждающимся в награде. Но побеждает сердце твое красота совершенства щедрости, оставляя выбор (6) для Аллаха великого и могущественного, так что он будет господином твоим, который сделает с тобой то, чего ты не умеешь выбрать для самого себя. Подобное тому (7) рассказывается о некоей подвижнице, которая остановилась перед Ḫаййāном ибн Хилāлем, когда он сидел со своими друзьями. Она сказала: | ***Корабль, а с ним самим много товаров и великое богатство, которым он (владелец?) хотел торговать. И разбила его (буря) и увеличилась печаль его (2) и он видел своими глазами гибель. И когда посмотрел на утопание, которое грозило ему, увеличился его страх и он хотел ухищрения и расщедрилась (3) душа его отказом от всего, что с ним из товаров или одежды или сокровищ, которые занимали его, лишь бы спастись. И не пришло богатство (4) на ум при

[a] Текст سَخّيّةً; форма не ясна, может быть تسخية. [b] Текст حَوَارِجُك.

[c] Текст نريدُ. [d] Текст دتَرْكِ. [e] Текст دَكُونَ. [f] Текст وقَفَتْ. [g] Текст اشتد.

[h] Текст سَخَتَ. [i] Обычная огласовка عَلَاقَةٌ см. Lane, V, 2136. [k] Текст كلّ.

[l] Текст تعاوُتُ.

виде гибели и страхе гибели, и отошло от его сердца все, кроме какого-нибудь ухищрения, чтобы спастись (5) от ужаса того, что видел. Таково различие людей страха при постепенном увеличении, пока они не преступили мосты соблазна (6) и дошли до крепости полной безопасности и до источников прямоты». Кончено.

Шрифт дает очень характерный образчик магрибинского почерка; он курсивный, но сохраняет многие черты раннего куфи.[1] Линии тонки, без толстых нажимов, с клинообразным оттенением многих вершин и иногда с отклонением вертикалей вверху налево. Конечные формы целого ряда букв свешены дугообразно под строку и отведены далеко налево (особенно ля̄м, нӯн, йа̄, а также сӣн جالس[2] r. 7; да̄д برفض v. 3; بعض r. 7; ка̣̄ф اهراق r. 2 и т. п.), проходя под несколькими буквами и достигая часто середины следующего слова. Как пример можно взять хотя бы من مال او ثوب v. 3 или على قلبك r. 5. Этот прием вместе с пунктуацией фа̄ и ка̣̄ф (у первого — одной точкой снизу, у второго — одной точкой сверху), типичен для магриби. Среди настрочных окончаний выделяется прежде всего криволинейный изгиб вверх некоторых ба̄, та̄, например كنت r. 4, يغلب r. 5, قالت r. 7, سخت v. 2, العطب v. 4. Эти окончания гармонируют с подстрочными кривыми.[3] Однако в других случаях горизонтальное ба̄ — та̄ заканчивается небольшим зубчиком под строкой, например, التجارات v. 1, ثوب v. 3, تفاوت v. 5. Оба эти типа окончаний даны и для конечного фа̄ в حوف التلف v. 4.

Большинство лигатур ля̄м-алифов, а именно все несоединенные, сохранили курсивный характер папирусов I в.,[4] но в четырех случаях, где ля̄м соединен с предшествующей буквой, вместо крестообразной лигатуры одним росчерком, алиф вписан вертикально над закруглением ля̄ма.[5] Далее своеобразная курсивность этой надписи ясно сказывается там, где средний ля̄м проставлен отдельным штрихом сверху, как видно в قلت r. 1 и

[1] О происхождении магрибинского почерка от куфического см. B. Moritz, Enzykl. d. Islām, I, 406—408; O. Houdas. Essai sur l'écriture maghrebine. Publications de l'école des langues orientales vivantes, II sér., v. XIX, 85—112.

[2] В ссылках на слова и буквы текста цифрой обозначена строка, а латинскими r. и v. — сторона таблички recto или verso.

[3] В магрибинских рукописях иногда подъем вверх больше, например, в Коране XV в., воспроизведенном у E. Kühnel. Die islamische Kunst (A. Springer. Handbuch der Kunstgeschichte. B. VI), рис. 510; O. Houdas, o. c., табл. III, рис. 1. W. Wright. Paleography, табл. LXI, Коран 1254 г. — подъем меньше.

[4] Тоже O. Houdas, o. c., табл. I, рис. 1 — кайруанский куфи IV в. х.

[5] Тоже E. Kühnel, l. c.; W. Wright, l. c. алиф косой и иногда пересекает закругление ля̄ма.

التلف v. 4. Напротив, горизонтальная растянутость средних х̣ā — х̮ā и ряд горизонтальных лигатур типичны для куфи.

Дāль и з̱āль не смешиваются с кāфом. В соединении с предшествующей буквой первые два написаны по типу несхи. Их отличием от рā — зайна служит бо́льшее возвышение надстрочной части и уменьшение подстрочной. Во всех случаях, где дāль не соединен (المجهود и دمك r. 3; زياداتها и دواعي v. 5), форма близка куфической, с настрочной горизонталью.[1] Кāф, если не считать курсивного начертания в лигатуре كما r. 6, сохраняет куфический тип с горизонтальным корпусом и крупнее дāля. Для верхних отростков применены два положения, вертикальное и наклонное.[2] Оба типа представлены в шрифте куфических надгробий III в. х.[3] Отдельный дāль и конечный кāф закончены подобно бā, тā и фā характерным подстрочным зубчиком.[4]

В среднем ʿайне и гайне и в соединенном конечном ʿайне сохранилась ранняя куфическая открытая форма, хотя в магрибинских рукописях, не исключая чрезвычайно близкого к куфи кайруанского образца IV в.,[5] обычен закрытый тип, свойственный ранним папирусам.[6]

Начальное хā значительно отличается от среднего. Оно начинается петлей слева направо вниз и затем переходит в столбик, тогда как в магрибинских рукописях чаще петля на месте столбика. Среднее хā имеет вид косой и угловатой восьмерки (بتلفها r. 2; زياداتها v. 5), часто скомкано и может дать повод для неверного чтения (مهجتك r. 2; المجهود r. 3; بها r. 4).

Таким образом, краткий анализ характерных букв этого шрифта показывает, подобно другим магрибинским рукописям,[7] одновременное

[1] Ее аналогии в Коране XV в., E. Kühnel, l. c. Форма у Wright, l. c., несколько отступает, представляя полное сходство с начальным х̣ā-х̮ā в наклоне ствола и отличаясь только отсутствием соединения с последующей буквой.

[2] Тоже E. Kühnel, l. c.

[3] См. В. Крачковская. Арабские надгробия МУП, стр. 29, 35, 40—41, 52.

[4] В одних магрибинских рукописях полная аналогия, например E. Kühnel, l. c.; в рукописи сочинения Ḳудāмы نقد الشعر в Эскуриале, по каталогу Derenbourg, № 242. В других калам плавно отведен дальше вниз, например O. Houdas, o. c., табл. II, рис. 2; значительно резче ibid. табл. III, рис. 2. Отражение этого приема в монументальных надписях первой половины V в. х. см. S. Flury. Bandeaux ornementés à inscriptions arabes. Amida-Diarbekr. Syria I, p. 241.

[5] O. Houdas, o. c., табл. I, рис. 1.

[6] См. В. Крачковская, o. c., стр. 30, прим. 3—5. Однако у W. Wright, l. c., встречается открытый тип.

[7] См. O. Houdas, o. c., p. 107.

употребление нескольких начертаний. В одних случаях, как например для да̄ля или лигатуры ля̄м-алиф, применение той или другой формы проведено последовательно, по определенной системе. Но в других случаях не удается установить какой-либо закономерности, между прочим в вариантах мӣма, от обычного круглого до растянутого полукруглого (в فما r. 1; مال v. 3) по типу раннего коранического шрифта,[1] в двух совершенно различных вариантах несоединенного конечного йа̄ (الذى r. 6[2] и روى r. 7) или в предпочтении изредка круглому угловатого поворота ка̄ф и фа̄ к строке (وقفت r. 7; فكسرته v. 1).

В тексте таблички, как правило, обозначены диакритические знаки. Пропусков немного, например, под ба̄ قلبك r. 2, у ка̄ф и фа̄ وقفت r. 7; есть и описки, как на четвертой строке, где указано чтение حوارجك вместо подходящего по контексту جوارحك. Как уже упомянуто выше, пунктуация фа̄ — ка̄ф следует магрибинской традиции.

Что касается знаков чтения, recto их довольно много, хотя с пропусками и ошибками кое-где, а verso они проставлены лишь в отдельных случаях. Фатхи и кесры обозначены горизонтальной черточкой или наклонной справа налево вниз. В некоторых случаях положение их относительно диакритических знаков не обычно. Так, кесра помещена выше диакритического знака, то есть между знаком и буквой в الدين r. 1—2, اجلا r. 4, قلبك r. 5. Для фатхи такое положение наблюдается в قلبك r. 2, معانقة r. 3, مناهل v. 6. Если это явление представляет собой известную систему,[3] ряд других смещений, как то горизонтально рядом или в бок, надо приписать влиянию скорописи, сказавшейся и в огласовке, и в пунктуации. Характерным примером для этого служит начертание غير r. 3, где смещена влево точка гайна и направо — обе точки йа̄. Кое-где знаки чтения столь мало отличаются от диакритических, что могут быть смешаны, например тенвин даммы и точки над ة в مسئلة.

Тешдид обозначается двояко: знаком ˇ, который употреблен в السخاء r. 1, الصبر r. 3, التلف v. 4, الغرة v. 6, и реже обычной формы ّ, например в لله r. 3, السخاء r. 5. Для сукуна тоже принято два обозначения.

[1] См. G. Bergsträsser. Zur ältesten Geschichte der kufischen Schrift. Zwei altarabische Grabsteine im Leipziger Kulturmuseum. Ztschr. d. deutsch. Ver. für Buchwesen u. Schrifttum, № 5/6, 1919, стрк. 61 лев.

[2] Ср. Wright, l. c., стр. 11 и 13.

[3] Подобный случай отметил W. Wright в Коране XIII в.

Первое обыкновенное, в виде кружка, иногда неполного и неправильного, как в مهجتك r. 2, المجهود r. 3, هول v. 5, قلبه v. 4. Второе обозначение точкой, немного крупнее диакритических, с которыми их легко смешать в تسخو نفسك r. 2, غير r. 3, الصبر r. 3, لنفسك r. 6, خوف v. 4, اهل v. 5, حصن v. 6. Хамза отмечена, но не везде с одинаковой четкостью; уасла и медда опущены совершенно.

Допущенные ошибки не говорят о высокой грамотности анонимного переписчика текста, но твердость руки и общая выдержанность шрифта свидетельствуют о его незаурядном каллиграфическом и техническом мастерстве.

Мистический характер текста таблички устанавливается хорошо, несмотря на некоторые орфографические промахи, что не дает всетаки возможности определить ее назначение. Текст не является оригиналом, а уже копией, так как чувствуется пропуск в начале verso. Табличка не представляет собою просто каллиграфическую пробу на меди, подобно очень распространенным образцам каллиграфии на бумаге. Против этого говорит необычность сюжета, использование обеих сторон и неподатливость материала. Наличие трех звездочек могло бы вызвать предположение о заклинательном характере таблички, например, как талисман торгового судна, вследствие упоминания гибели корабля с товарами в рассказе подвижницы. В таком случае странно, почему они поставлены не recto, а verso, на той стороне таблички, где текст вырезан менее тщательно, то есть почти без огласовки.

Табличка принадлежала ранее В. В. Вельяминову-Зернову, известному ориенталисту, скончавшемуся в 1904 г. По устному преданию она куплена в Гранаде и найдена в фундаментах старого дома в городе Лохе (к западу от Гранады). Шрифт не противоречит во всяком случае этому рассказу. С целью установить загадочное назначение таблички и выяснить возможность существования каких-либо аналогий, летом 1929 года был обращен письменный запрос к проф. M. Asín Palacios в Мадриде. В письме от 19 августа он любезно сообщил, что год тому назад профессор арабской археологии в Мадридском университете M. Gómez Moreno показывал ему табличку такого рода, найденную в Андалусии, а в письме от 17 октября им даны дальнейшие детали. С оригинала неизвестного происхождения который находился год назад в руках жителя Гранады M. Martínez Vitoria и который видели тогда M. Asín Palacios и Gómez Moreno, был снят

последним (негативный) эстампаж. Эта копия прочитана M. Asín Palacios и текст приложен к его второму письму. Табличка совпадает с нашей по размерам (0.15 × 0.08 *см*). Текст магрибинского шрифта имеет по 8 строк recto и verso. В верхнем углу recto направо — одна звездочка, налево — отдельное слово بلغت (= 'дошло'), по предположению M. Asín'a — «une marque du copiste pour se souvenir du point où il est arrivé dans sa copie du ms. original ou bien de son collation du texte». Для удобства сопоставления приводим гранадский текст полностью, в том виде, как он списан M. Asín'ом,[1] присоединяя к нему русский перевод.

بلغت

*مسلة فى صفة زيادات الخوف من الخائفين (2) قلت صف لى تزايدهم فى الخوف قال على قدر لزوم القلب الاسباب التى تهيج الخوف (3) قلت وما الاسباب التى تهيج الخوف قال مثل ما وصفت لك فى حالة الخوف فمنهم (4) من يهيج الخوف ينوله[a] [sic] وينحله ويشغله على قدر ما وافق من ذلك رقة القلب (5) وصفا الذكر ثم ياخذ ذلك الخوف فى سائر الجسد فتاخذ كل جارحة من (6) الخوف بقدر قسطها وعلى قدر القلة والكثرة وعلى قدر كثرة العلم فى السطوة (7) والنقمة فمثلهم يا فتى كمثل رجل ركب سفينة فى البحر فلججت به الريح (8) فى تيارة وشعت مخاوفه وضربته الامواج يمينا وشمالا جريه لا يهدى || وكلما اشتد هيجان الخوف اشتدت منه المخاوف فاذا هاجت واضطربت (2) المراكب وتقطعت المراسى وتقلعت الشروع وكثرة [sic] النواتيه فاذا كان ذلك (3) زالت المخاوف والمخاوف على قدر الحوادث وكلما سكن من ذلك سكن الخوف (4) وهكذا يا فتى اذا هاجت اسباب المعرفة من القلوب بسطوات الله ونقمه وجلاله (5) وعظمته وهاج من قلبه خوف تلف نفسه حتى يكون كالغرق الذى لا يسبح (6) فقد اشتدت مخاوفه بخوف القلب قلت اضرب لى فيه مثلا استعين به عن فهم (7) ما تقول قال مثله مثل مسافر فى طريق مفازة معروفة بالعامات ومعه مال كثير (8) فيه غناه فخطر بقلبه ذكر اللصوص والقطاع والسباع هو خائف عن ولوج.

ПЕРЕВОД

Вопрос об определении увеличения страха у боящихся. (2) Я сказал: «Опиши мне постепенное увеличение у них страха». Он сказал: «Соразмерно с нахождением в сердце обстоятельств, которые возбуждают страх». (3) Я сказал: «А каковы обстоятельства, которые возбуждают страх?» Он сказал: «Подобны тому, что я изображал тебе относительно состояния страха; среди них (4) есть такой, который возбуждает страх, причиняя ему боль, и делает его худым и заботит его соразмерно с величиной того, что соответствует в этом тонкости его сердца (5) и чистоте его воспоминания; потом схватывает этот страх остальное

[1] Единственное исключение составляет восстановление обычной пунктуации ف — ق из типографских соображений.

[a] Чит. فيوله.

тело и всякий член (6) получает страх сообразно своему весу и соразмерно с малостью и множеством и соразмерно с обилием умения нападать (7) и мстить. Подобие их, о юноша, подобно человеку, который ехал на корабле по морю, и упорствовал с ним ветер (8) в волнах, и растрепали его опасности, и ударяли в него волны справа и слева, и его бег шел неверным путем. || И всякий раз, как усиливались опасности страха, усиливался его страх, а когда заволновались и пришли в сотрясение (2) суда и порвались якорные цепи и сорвало паруса и множество матросов, — и когда это произошло, (3) то перестал существовать страх. И страх соразмерно с величиной бедствия, и всякий раз, как это успокаивается, успокаивается и страх. (4) И вот, подобно этому, о юноша, когда пришли в волнение пути знания по отношению к сердцам при нападении Аллаха и отмщении его и величии его (5) и гордости его и взволнован в сердце его страх, погибла его душа, пока не станет похожей на утопающего, который не умеет плавать (6) и у него усилились опасения при испуге сердца». Я сказал: «Приведи мне по сему поводу пример, которым я мог бы себе помочь для разумения, (7) что ты говоришь». Он сказал: «Примером этого есть пример путешественника по дороге через пустыню, известную ...[1] и с ним большое имущество, (8) в котором его богатство; и представилось ему в сердце воспоминание воров и разбойников и хищных зверей и он боится войти».

Этот отрывок, как и наш, носит мистический характер и сходен по стилю. Он начинается заглавием, а затем изложен в форме вопросов и ответов на тему об увеличении страха. Характерно, что для иллюстрации привлечен между прочим аналогичный сюжет плавания корабля в бурю и гибели экипажа. Судя по содержанию последней фразы verso, этот отрывок не закончен, вероятнее всего по недостатку места, так как число строк на обеих сторонах указано одинаковое, а число букв последней строки verso (57) очень близкое к их среднему количеству на остальных. Стилистическое сходство показывает с несомненностью, что текст обеих табличек заимствован из одного и того же неизвестного сочинения, определение которого дало бы terminus post quem. Хотя M. Asín Palacios допускает возможность, что гранадский текст служит непосредственным продолжением нашего, это сомнительно, в виду законченности нашего отрывка, остатка места внизу verso и иного числа звездочек. Если условная нумерация табличек была последовательная, естественнее ожидать при таком порядке обратную нумерацию, то есть обозначения нашего текста одной и гранадского — двумя звездочками. В действительности этого нет и скорее можно думать, что таблички шли в обратном порядке, то есть сперва гранадская, потом ленинградская, и допустить существование дальнейших аналогий. Так оно и есть на самом деле. В последнем письме M. Asín, со слов M. Gómez Moreno, пишет о маленькой коллекции медных табличек у не-

[1] Неясное слово.

коего капитана Mateos в Гранаде, одну из которых (0.15 × 0.13 *см*) видел ученый археолог и снял кальку. Она очень неразборчива, однако прочитано начало مسئلة في معنى الحيا (= ʻВопрос о значении стыда'), по форме подобное предшествующим. Каким образом текст третьей таблички входит в общий порядок, судить по одному заглавию нельзя. Кроме того, основываясь на содержании фразы гранадского отрывка строка 3r قال مثل ما وصفت لك في حالة الخوف можно заключить, что ему мог предшествовать еще один отрывок, трактующий о состоянии страха.

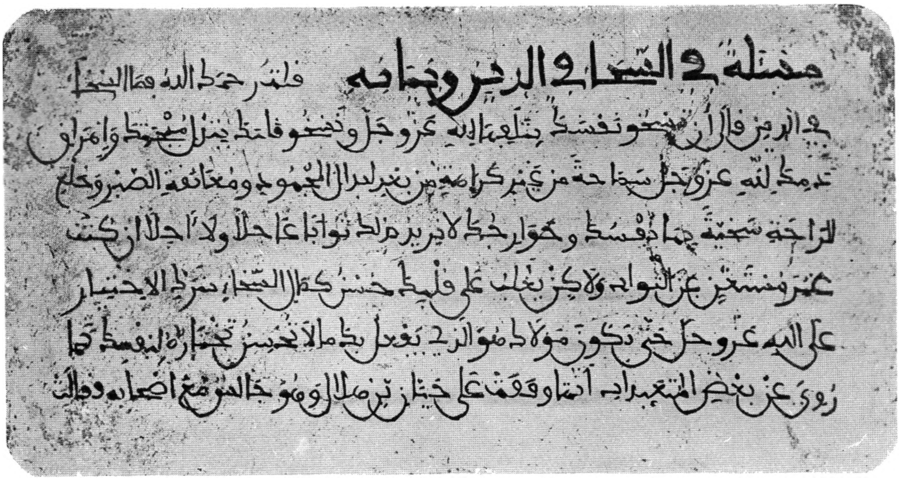
Относительно назначения M. Asín высказывает мысль, что это — подготовительные таблички для цинкографированного или литографированного издания какого-то сочинения по мусульманской мистике, печатание которых было распространено в XIX в. в Фесе. С этой гипотезой, однако, трудно согласиться по следующим соображениям. Наша табличка и обе ее аналогии покрыты письмом в его нормальном начертании, то есть читаются справа налево и представляют собою позитивы. Оттиск посредством них дает обратное изображение письма. Эти медные таблички не могут заменить того негативного изображения, которое при литографировании наносится на камень, чтобы получить прямой отпечаток. Ни формат нашей таблички, совпадающий с гранадским, ни число строк, очень близкое у обеих описанных табличек (7 + 5 и 8 + 8), не похожи на обычный формат магрибинских литографированных изданий XIX в. Почерк нашей таблички[1] заметно отличается от образцов литографий, доступных в Ленинграде. Они значительно курсивнее и крючковатее. В начертании ряда букв есть несомненные совпадения. К ним принадлежит, между прочим, тип дāля. Так как он встречается в магрибинских рукописях различных периодов,[2] то сходство это, основанное на естественной каллиграфической традиции, не обязывает признавать позднее происхождение таблички. Наоборот, значительная горизонтальная растянутость, большее приближение к куфическому шрифту, употребление открытых ʻайнов допускают более раннюю датировку. Сохранившаяся на табличке патина, по мнению Н. П. Тихонова, не могла образоваться в течение нескольких десятилетий и должна исчисляться уже веками.

Палеографический документ подобного рода публикуется впервые. Как неизвестен пока автор рукописи и название сочинения, скопированного

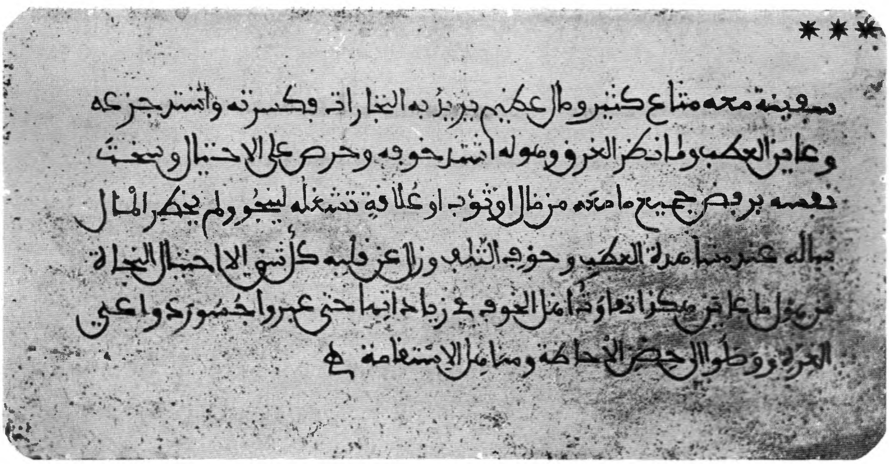
[1] К сожалению мы не располагаем изображением гранадской таблички для сличения.
[2] См. выше.

магрибинским гравером, так загадочна и цель гравирования текста этого характера на серии медных табличек. Во всяком случае, возможность заклинательного или вотивного назначения совершенно отпадает: если еще она была бы допустима для ленинградской таблички с ее законченным абзацем текста, то она недопустима для гранадской при отрывочном конце. Будем надеяться, что опубликование ленинградской таблички даст толчок дальнейшему изучению такого материала, которое приведет к решению вопроса. В первую очередь было бы желательно получить более детальные сведения о коллекции Mateos в Гранаде.

В. Крачковская.



Фиг. 1



Фиг. 2

Арабские элементы в башкирском языке

Соотношение арабского языка с турецкими в широком смысле выходит из обычных рамок языкового взаимодействия. Здесь мы имеем не внешнее напластование арабской лексики на исконный словарь турецких языков, а процесс, более глубокий и более органический. Арабские элементы являются одним из корней для целого ряда ново-турецких языков; для них организующую роль арабского языка можно сопоставить, например, с той ролью, которую играл в деле формации турецких языков огузский элемент, кыпчацкий элемент и т. д. Поэтому, если по ходу истории арабский язык не может быть уподоблен латинскому, на основе которого развились романские языки, то вполне можно сказать, что для некоторых турецких языков арабская основа явилась не менее органической, чем, например, романская основа в образовании ново-английского языка. Отсюда проистекает вывод, существенный для классификации турецких языков. На основании столь важного фактора, как арабизация языка, их можно разбить на две группы: арабизованных и неарабизованных. Территориально языковое деление будет почти совпадать с историко-культурным, где в качестве principium divisionis будет выступать религиозно-бытовая арабизация (ислам); тем не менее, в отдельных случаях, зона арабского языкового воздействия идет далее зоны религиозно-бытового влияния: лексические арабизмы обнаружены у тех турецких народов Сибири, где не может быть речи об интенсивном влиянии арабской культуры вообще. Поразительна та мощность, с какой арабская языковая стихия накладывала свой чеканный отпечаток на полусформировавшиеся турецкие диалекты: религия, государственность, литература — все это развивалось на

основе арабского языка. Таким образом с момента распространения ислама в Передней и Средней Азии турецкие языки этих зон (а позднее: Крыма и Поволжья) пошли по иному пути развития, чем турецкие языки, оставшиеся вне мусульманского влияния. При этом мусульманская культура (а следовательно и арабский язык) влияла на определенный турецкий народ и язык тем интенсивнее, чем глубже этот турецкий народ усваивал религию ислама, чем шире сносился с чисто мусульманскими государствами и чем ближе подходил его политический строй к нормам и практике этих государств. Известно, что процесс «исламизации» турецких племен был не везде одинаковой силы. Давно и основательно втянутая в орбиту мусульманской культуры, Турция явилась типичным образцом мусульманско-турецкого государства в противоположность «плохим мусульманам» из турок, каковыми были живущие на периферии башкиры и казàки, сравнительно поздно и поверхностно усвоившие ислам. В среде турецких племен, подверженных исламу, произошла таким образом глубокая дифференциация социологического порядка: оседлость, начала государственности мусульманского типа, ислам и мощное влияние арабского языка у одних рельефно оттеняло кочевой образ жизни, племенную организацию и неглубокое усвоение ислама и арабского языка у других. Если, по ходу истории, арабский язык вступал в симбиоз с представителями нескольких языковых семей, то взаимоотношение арабских и турецких диалектов в их различных стадиях представляет одну из наиболее интересных картин этого рода, привлекающую внимание арабиста и, особенно, турколога.

Проблема арабско-турецкого языкового взаимодействия занимала многих в древние и новые времена. Не давая полного перечня (что надлежит сделать в специальной работе), назовем только два имени выдающихся турколога разных эпох — Махмуда Кашгарского и П. М. Мелиоранского. В османистике имеются исследования M. Bittner'а и K. Foy'я, которые освещают один большой сектор этой проблемы — взаимодействие арабского языка и языка Турции. Так как этот последний нельзя изучить, не зная арабского, то все османские грамматики, составленные европейцами, включают, как известно, совершенно необходимый отдел об арабских элементах в аспекте морфологии и, отчасти, лексики. Лексике и семантике их уделяют большое внимание полные турецкие словари. Тем не менее, настоящая проблема (как и всё в османистике и в туркологии) нуждается в дополнительной капитальной разработке.

Гораздо меньше сделано (вернее: почти ничего не сделано) на других секторах проблемы: арабско-татарском, арабско-узбецком, арабско-казацком, арабско-башкирском. Это зависит и от слабой изученности названных только что турецких языков и от того, что арабское влияние было здесь все-таки слабее, чем в Турции. Едва ли мы ошибемся, если скажем, что специальных работ на эту тему нет совершенно, а имеются только отдельные указания по частным пунктам, к тому же никем не приведенные в систему. А между тем эти области представляют несомненный интерес, так как некоторые из названных языков действуют более радикально в части звуковой и смысловой обработки арабизмов, чем османский язык, относящийся к ним наиболее бережно. Так, известно, что в казацком языке подверглись фонетическому изменению даже такие священные для мусульманина слова, как الله и ملّا т. е. مولى (مولا), звучащие здесь: *Алда*, *молда*.

Обращаясь к истории башкирских арабизмов, необходимо отметить один факт, чрезвычайно существенный, для истории башкирской культуры вообще. Это — тесная связь, или вернее, полное растворение башкирской культуры известного периода в поволжско-татарской. Детальные бытовые различия между поволжскими татарами и башкирами, естественно, существовали всегда так же, как и различия в диалектах; тем не менее все элементы цивилизации и все моменты эволюции культуры долгое время приходили к башкирам исключительно через татар. До 1920 г. не существовало башкирских школ, литературного языка и литературы; грамотные башкиры получали татарско-мусульманское образование и становились адептами татарской культуры. Башкирский язык находился в положении бесписьменного диалекта, который обслуживал интересы безграмотной части населения. Таким образом древнейшая история башкирских арабизмов сливается с историей татарских, тем более, что хронологию арабизмов, вошедших в чисто «народную» башкирскую среду, в точности определить нельзя. Гораздо легче установить ту категорию арабизмов, которая была усвоена всем башкирским языковым коллективом, в противоположность той, гораздо более многочисленной, которая осталась достоянием грамотной части башкирского и татарского населения. Другими словами, здесь действует тот же закон дифференциации варваризмов, о котором (применительно к башкирскому языку) мы уже говорили в статье «Варваризмы в башкирской речи» (ЗКВ, IV). Таким образом мы различаем две

категории башкирских арабизмов-лексем: 1) активный словарь арабизмов, который наблюдается, как нечто органическое, в живой речи современных башкир (названия, собственные имена, религиозные и некоторые бытовые термины), 2) пассивный словарь арабизмов, который потенциально понятен всему башкирскому языковому коллективу, но которым, в полной мере, пользуются лишь отдельные лица, работающие над созданием башкирского литературного языка. Первая категория отражает языковую норму, действительную или для башкирского языка в целом, или для его диалекта, вторая — точку зрения, вкус и начитанность индивидуального автора. В первой больше единства, категоричности, закономерности; во второй больше противоречия, обусловленности и случайности. Первая мало подвижна: она уже не пополняется вновь, так как время интенсивного влияния ислама на башкир уже прошло; вторая — изменчива, текуча и может оживать и расширяться по воле отдельных лиц. В литературном языке идет, как известно, жестокая борьба варваризмов. Жизнь требует создания новой терминологии, и здесь башкирский язык мог бы черпать только из двух источников: арабского и русского. По первому пути пошли, например, азербайджанцы, как народ, более глубоко усвоивший арабско-мусульманскую культуру; в башкирском же языке дело закончилось решительной победой руссизмов, которыми обозначаются все новые понятия. Можно сказать, что в башкирском языке дальнейшее развитие арабских элементов приостановлено решительно и, повидимому, навсегда (см. ЗКВ, IV, op. cit.). Тем уместнее взглянуть на этот, ныне закончившийся процесс с исторической точки зрения, хотя из хронологических рамок его нам в точности известна лишь последняя (момент завершения процесса).

Что касается первой стадии этого процесса, иначе говоря, «татарского» его периода, то последний должен найти освещение в специальной работе на тему о влиянии арабской культуры (и языка) на татар. Когда эта важная тема будет разработана надлежащим образом, то тогда вскроется много интереснейших деталей по арабизмам, при чем, в силу изложенного, полученные выводы будут обязательны и для башкирских арабизмов дореволюционного периода. Последующая стадия должна рассматриваться отдельно; она и составляет предмет настоящей статьи.

В виду невозможности анализировать здесь обширнейший конкретный материал по башкирским арабизмам хотя бы одной второй стадии, мы ограничимся рассмотрением основных фонетических категорий. В виду того, что

статья по необходимости носит предварительный характер, вопросы семантики, требующие детальных дополнительных изысканий, в ней будут затронуты вскользь. Арабское влияние на башкирскую морфологию и синтаксис при нынешнем состоянии материала учету не поддается. Для того, чтобы вкратце охватить арабизмы как активного, так и пассивного типа, мы изучили ряд различных по своему характеру литературных образцов, авторы которых принадлежат к числу видных башкирских стилистов и педагогов; на ряду с этим приняты в расчет показательные для говора широких масс диалектологические тексты, собранные во время лингвистической экспедиции 1928—1929 гг. Территориально эти тексты охватывают северозападную половину Тамьян-Катайского (основной говор) и Мясогутовский кантон (татаризованные говоры). Знание арабского языка у населения слабое;[1] отсюда арабизмы религиозного характера (названия и имена) преобладают над арабизмами — нарицательными словами, так как в обыденной жизни влияние школ и мулл было слабее. Литературные арабизмы даны по новой башкирской орфографии источника; диалектические — приведены в той транскрипции, которая принята для современных башкироведческих работ. Для арабского языка исходным пунктом признаются классические формы, которые проникали к башкирам через ислам.

Вот перечень башкирских источников и сокращенное обозначение их, принятое в цитатах:

1) د. يولتى — حەذرگى باشقورت نەفيس ئەدەبيياتى هەم ئانڭ ئيژادى يولدارى.

(Д. Юлтый. Современная башкирская литература и ее творческие пути. Уфа, 1929) [= Ю].

2) ع. فەحرتدينف ، س. ميراس — باشقورت تاريحى (sic!)

(Г. Фахретдинов и С. Мирясов. История башкир. Уфа, 1927) [= Ф].

3) ع. فەحرتدينف — باشقورتوستان يەعرەفييەهى.

(Г. Фахретдинов. География Башкирии. Уфа, 1927) [= Фг].

[1] Однако известны тамги под названием «даль» (د) и «два элифа».

4) ع. عیسه‌تی — باشقورتوستاندڭ ئیقتیسادی یه‌عرافییه‌ھی

(А. Гисматуллин. Экономическая география Башкирии. Уфа, 1928) [= Г].

5) Z. Şakirьf, Ş. Curajьf. — qəməli başqort tele dəreslege.

(З. Шакиров и Ш. Чураев. Практический учебник башкирского языка. Уфа, 1929, 2-е изд.) [= Ш].

6) Отдельные комплекты газеты «باشقورتوستان» и журнала «بلم».

7) Диалектологические материалы, собранные Лингвистико-фольклорным подотрядом Башкирской экспедиции Академии Наук (цитируются в специальной латинской транскрипции; в скобках указывается место записи).

Если брать за исходный пункт арабский язык, то прежде чем анализировать конкретные башкирские арабизмы, необходимо указать на их крайне произвольную орфографию. Тот факт, что при заимствовании иностранные слова меняют орфографию, хотя бы их передавали прежним алфавитом, — сам по себе ничего исключительного, конечно, не представляет. Но при математичности арабского языка, при его «трехбуквенности корня» и строго канонизованной орфографии, передавшейся во все языки, стоящие на основе арабского алфавита, — факт этот требует оговорки, так как без нее многие начертания башкирских арабизмов были бы арабисту с первого взгляда непонятны. То же правило распространяется на все турецкие языки, реформирующие алфавит,[1] при чем реформа эта, вводящая последовательное изображение на письме гласных, разбивает единство в начертании арабизма, так как в основе ее всегда лежит местная фонетика.

Вот некоторые примеры: وازیفا < ар. وظیفه; ته‌ژریبه < ар. تجربه; به‌عزی < ар. بعض; مومكین < ар. ممكن; موسته‌قیل < ар. مستقل; سیفات < ар. صفت; تاراف < ар. طرف; نازار < ар. نظر; عیباره‌ت < ар. عبارت; حازینا < ар. خزینه; (sic!) یه‌مه‌عه‌ت < ар. جماعت; حه‌تتا < ар. حتی; ماتبوعات < ар. مطبوعات; ئاللا < ар. الله; زه‌عیف < ар. ضعیف; كه‌یف < ар. كیف; حه‌به‌ر < ар. خبر;

[1] Разумеется, вопрос отпадает, как только тот или другой язык становится на платформу латинского алфавита.

ئەمما < ар. أما; عەذەت < ар. عادت; خاتا < ар. خطا; ماتدی < ар. مادّی;
فۇرسات < ар. فرصت; ماقسات < ар. مقصد; وەحالەن < ар. و حالاً; حالق < ар.
خلق; ئەژەل < ар. أجل; سەيەسەت < ар. سياست; تاسوير < ар. تصوير; مانتيق <
< ар. مَنطق; فەققەت < ар. فقط; ئيمزا < ар. امضاء; ثابر и هابر < ар. صبر;
تالاب < ар. طلب; ميراس < ар. ميراث; حاسيل < ар. حاصل; ئەذەبييات < ар.
ادبيات; زولقەرنەی < ар. ذو القرنين; ئيبن فۇزلان < ар. ابن فضلان; عەرەب <
ар. عرب; باعداد < ар. بغداد; ميللەت < ар. ملت; مەملەكەت < ар. مملكت;
نەثل < ар. نسل; نەسەب < ар. نسب; حاسييەت < ар. خاصيت; حاراپ < ар. خراب;
مۇسۇلمان < ар. $\sqrt{\text{مسلم}}$; ذۇلم < ар. ظلم; هورەت < ар. صورت; مۇحتاژ < ар. محتاج;
ماحسوس < ар. مخصوص; مۇقەتدەس < ар. مقدّس; مەقسوت < ар. مقصود; قابول <
< ар. قبول; ياواب < ар. جواب; تاسديق < ар. تصديق; شارت < ар. شرط; ئيذارا <
< ар. اداره; ئاثل < ар. أصل; قەتعی < ар. قطعی; مۇرەژەعەت < ар. مراجعت;
يەكون < ар. يكون; مۇددەت < ар. مدّت; ئەعزا < ар. اعضاء; مەعەنە < ар. معنى;
حام < ар. خام; واسيتا < ар. وسطه; ئەهەمميەت < ар. اهميت; بەحەس < ар.
بحث.

Еще более затрудняют этимологизацию арабизмов противоречия в написании одних и тех же слов, что часто бывает у одних и тех же авторов или на той же странице. Примеры: سورەت и هورەت; ثابر‘ سابر и هابر < < ар. صبر; تەنقيت и تەنقيل < ар. تنقيد; سەنعەت и سەنەعەت < ар. صنعت; مەعنا и مەعەنە < ар. معنى; سەعەت и سەغەت < ар. ساعت; ئيذارا‘ ئيذاره и ئيذارا < < ар. اداره; شۇبهه и شۇپهه < ар. شبهه; ئەذەبييات и ئەدەبييات < ар. ادبيات; ئيسم и ئيثم < ар. اسم; وەعەدە и وەعەذە < ар. وعده; زولم и ذولم < ар. ظُلم и т. д.

Как видно из приведенных примеров, в башкирском (как и во всех турецких) нет звуков, соответствующих арабским ص ‘ ض ‘ ط и ظ, а арабские знаки ح и ع употребляются башкирами в ином значении (о соотношении арабских ث и ذ с башкирскими см. ниже).

Обратимся теперь к детальному рассмотрению арабо-башкирских фонетических соответствий. Наша задача состоит здесь в том, чтобы установить, какие рефлексы давал на башкирской почве тот или иной первоначальный арабский звук.

Что касается гласных, то башкирами, как и естественно, было утрачено различие арабских долгот;[1] кроме того, по обще-турецкому закону сингармонизма происходили иногда вторичные изменения в ряде гласных. Иногда эти изменения, впрочем, имели место без достаточных фонетических оснований, как в слове سُنَم < ар. صَنَم. В значительном ряде случаев первоначальное арабское *a* (краткое и реже—долгое) было заменено у поволжских татар через *ä*, а у башкир через *ε*, в транскрипции изображаемое знаком *e*. Здесь, повидимому, отразилась тенденция ново-арабских диалектов к замене классического *a* через разные виды *e* в зависимости от окружения согласных; таким же образом объясняется этот факт в османском языке, где *a* сохранялось лишь по соседству с ح‘ ع‘ غ и «эмфатическими» согласными. Примеры:

حهل (Ю) < ар. حال; نهفهسهت (Ю) < ар. نفاست; سهيهسهت (Ю) < ар. سياست; قهدهر (Ю) < ар. قَدَر; فهققهت (Ю) < ар. فقط; حهژهت (Ю) < ар. حاجت; عهيرهت (Ю) < ар. غَيْرت; مهعلوم (Ю) < ар. معلوم; حهرهكهت (Ю) < ар. حركت; عهرهب (Ю) < ар. عرب; مهعبود (Ф) < ар. معبود; دهولهت (Ф) < ар. دولت; هەلەك (Г) < ар. هَلَك; قهتعی (Г) < ар. قطعی; مُونهسهبهت (Г) < ар. مناسبت; يهكون (Г) < ар. يكون; مهحكهمه (Г) < ар. محكمه; ديققهت (Г) < ар. دقت; مهعهنه (Г) < ар. معنى; مهحسولات (Г) < ар. محصولات; سهناعهت (Г) < ар. صناعت; *ġed̲et* (Юнусово) < ар. عادت; *qelem* (Мусят) < ар. قلم; *hiseptele* (Мусят) < < ар. √حساب; *qebi̥r* (Ильтей) < ар. قَبْر; *beġ(ï)zï* (Месит) < ар. √بعض.

Первоначальное арабское *a* сохранилось в следующих отмеченных случаях: تالاب (Ю) < ар. طلب; وهحالهنكی (Ю) < وحالاً كه; ثابرهن (Ю) < < ар. √صبر; حاراب (Ф) < ар. خراب; قابول (Ф) < ар. قبول; سابر (Ю) < < ар. صبر; *šajtan* (Элике) < ар. شيطان.

Кроме того, следует отметить появление специфически башкирских звуков *ө* и *ӧ*[2] на месте арабского *u (ū)* в зависимости от заднего или переднего вокализма данного башкирского слова.

[1] Известно, что и в других турецких языках (исключается в некоторых отношениях туркменский) старательное оттенение арабских долгот или замена их полудолготой служит признаком «образованной» речи. См. например, ЗКВ, III, 438.

[2] См. JA, 1927, 208—211.

Примеры: مۆمكين (Ю) < ар. ممكن ; مۆستەقيل (Ю) < ар. مستقل ; مۆندەرەژە (Ю) < ар. مندرجه ; كۆتۆبخانا (Ю) < ар. √ كتب ; حۆكومەت (Ю) < ар. حكومت ; مۆهيم (Ю) < مهم ; تۆحفەت (Ю) < ар. تحفت ; دۆنيا (Ю) < ар. دنيا ; حۆكۆم (Ю) < < ар. حكم ; فۆرسات (Ю) < ар. فرصت ; مۆناسيب (Ю) < ар. مناسب ; قۆدرەت (Ю) < < ар. قدرت ; يۆمهورييەت (Ю) < ар. جمهوريت ; حۆسوسييەت (Ф) < ар. خصوصيت ; عۆمومەن (Ф) < ар. عموما ; قۆربان (Ф) < ар. قربان ; مۆسۆلمان (Ф) < < ар. √ مسلم ; مۆحتاج (Ф) < ар. محتاج ; مۆناسەبەت (Ф) < مناسبت ; ذۆلم (Ф) < < ар. ظلم ; عۆرف (Ф) < ар. عرف ; مۆقەددەس (Ф) < ар. مقدس ; حۆقوقى (Ф) < < ар. √ حقوق ; عۆرۆف (Ф) < عرف ; *jəmhyrejət* (Ш) < ар. جمهوريت ; *oɉəmər* (Ш) < < ар. عمر ; *həkymət* (Ш) < ар. حكومت ; *məoɉəllim* (Ш) < ар. معلم ; مۆرەژەعەت (Г) < ар. مراجعت ; مۆقەسەبەت (Г) < ар. مناسبت ; *hökömet* (Новый Карта-ул) < حكومت ; *möeddin* (Месит) < مؤذن ; *Jəsəf* (Лемез-тамак) < ар. يوسف ; *Zöhöre* (Новая Маскара) < ар. زهره ; также ئيبن فۆزلان (Ф) < ар. ابن فضلان. Перед арабским *r* в начале слова появляется, согласно фонетике башкирского (и всех турецких) языков, протетический гласный типа *ı̧*.[1] Примеры: ئريزاهلق (Ф) **riza-sïz-lïq* < ар. √ رضاء ; ئريزالاتقان (Ф) < ар. √ رضاء ; *erəxmət* (Ш) < ар. رحمت ; *ı̧rehet* (Бишевзер) < ар. راحت.

Что касается системы согласных, то здесь весьма существенно слияние арабских ع и غ в одном звуке ۼ, который по новой башкирской орфографии пишется через ع, так как арабская фонема ع у башкир отсутствует. Замена ع в виду его трудной артикуляции через غ типична для поволжско-татарск., башкирск. туркменск., и казацк. языков. Примеры: بەعزى (Ю) читается: *beġzı̧* < ар. √ بعض ; عايەت (Ю) читается: *ġajet* < ар. غايت ; عيبارەت (Ю) читается: *ġibaret* < ар. عبارت ; ماتبوعات (Ю) читается: *matbuġat* < ар. مطبوعات ; مەعاريف (Ю) читается: *meġarif* < ар. معارف ; ئيعتيبار (Ю) читается: *iġtibar* < ар. اعتبار ; شيعر (Ю) читается: *šiġır* < ар. شعر ; زەعيف (Ю) читается: *zeġif* < ар. ضعيف ; عالى (Ю) читается: *ġali* < عَلى ; عائيله (Ю) читается: *ġa'ile* < ар. عائلة ; عادى (Ю) читается *ġadi* < ар. عادى ; مەعنا (Ю)

[1] См. о. с., 212—213.

читается: *meǵna* < ар. معنى; مەعلوم (Ю) читается: *meǵlum* < معلوم; يەعنى (Ф) читается: *jeǵnı* < ар. يعنى; باعداد (Ф) читается; *baǵdad* < ар. بغداد; عەسكەر (Ф) читается: *ǵesk'er* < ар. عسكر; *məzmyoǵə* (Ш) < ар. مجموعه; *oǵөmөr* (Ш) < ар. عُمر; *aoǵza* (Ш) < ар. اعضاء; *sənəoǵət* (Ш) < صناعت; *mөoǵəllim* (Ш) < < ар. معلم; *saǵat* (Элике) < ساعت; *ǵedet* (Новый Картаул) < ар. عادت; *Ǵali* (Новый Картаул) < ар. علی; *maǵana* (Мусят) < معنى; *Ǵarif* [с. и.] (Ильтей) < ар. عارف; *Ǵilman* [с. и.] (Ильтей) < ар. علمان; *beǵzi* (Месит) < < ар. √بعض; *Ǵawn-ıt-dın* (Месит) < ар. عون الدين; *jemaǵat* (Месит) < < ар. جماعت; *Ǵadılša* (Бишевзер) < عادل شاه; *Ǵimad-ıt-din* [с. и.] (Таишево) < عماد الدين; *Ǵala-ıt-dın* [с. и.] (Махмудово) < علاء الدين; *Ǵubejdulla* (Дуван-Меситти) < ар. عبيدالله; *Ǵizzet* [с. и.] (Яушево) < ар. عزت; *Muǵaffa* [с. и.] (Яушево) < ар. معفى; *aǵzam* (Мидетово) < ар. اعظم; *ǵasker* (Ибраево) < < ар. عسكر; *ǵazi* (Месит) < ар. غازى; *Ǵajsa* [с. и.] (Месит) < ар. عيسى.

Что касается замены ع через غ в начале слова, то собственные имена с арабским عبد чаще произносятся, как *ǵabd*... Примеры: *Ǵabd-ıl-jabbar* (Мусят) < ар. عبد الجبار; *Ǵabd-ïr-ráfiq* (Ильтей) < ар. عبدالرفيق; *Ǵabd-ıl-ǵazi* (Месит) < ар. عبد الغازى; *Ǵabd-ıl-wahhap* (Месит) < ар. عبدالوهاب; *Ǵabd-ıl-weli* (Месит) < ар. عبدالولى Но: *Abd-ïr-rafiq* (Ахуново) < ар. عبدالرفيق; *Abd-ïr-rahman* (Месит) < ар. عبدالرحمان; ср. *Utman* (Месит) < ар. عثمان. Иногда встречаются параллельные формы: *Ǵajsa* [с. и.] < ар. عيسى, но *Ajsa* = Аисово (деревня) < ар. عيسى.

В виду трудной артикуляции غ (< ع)[1] он дает фонетический нуль (у образованных: хамзу) в начале слова; особенно часто это бывает в случаях диссимиляции: *Utman-Ǵali* < ар. عثمان على [с. и. волости].

С исторической точки зрения важно отметить, что замена ع через غ поддерживалась традициями татарских школ, где учили такому произношению.

Если рассмотренная особенность присуща не одному башкирскому языку, то ему одному свойственна замена начального арабского ع че-

[1] Известно, что и чисто турецкие слова (кроме мимологических) обычно не начинаются с غ.

рез ى. В этом отношении башкирский язык весьма последователен, так как начальное *j (i̧)* в чисто турецких словах там, где в большинстве турецких языков имеются другие звуки, служит его отличительным признаком. Признак этот нарушается только в зонах смешанных говоров; последнее правило распространяется и на арабские заимствования.

Примеры: يوٗمهوربيەت (Ю) < ар. جمهوريت; ياواب (Ф) < ар. جواب; *jømhyrejət* (Ш) < ар. جمهوريت; يەبر (Г) < ар. جبر; يەدوەل (Г) < ар. جدول; *Ġabd-i̧l-jabbar* [с. и.] (Мусят) < ар. عبد الجبار; *Jemal-i̧t-di̧n* [с. и.] (Месит) < جمال الدين; *Jämal-i̧t-di̧n* [то же] (Нижне-Утяшево); *jawap* (Новая-Маскара) < ар. جواب; *jøma kön* (Мусят) < ар. √جمعه.

На ряду с общераспространенным *jemaġat* < ар. جماعت, в районе смешанных говоров (Ибраево) отмечена форма *ž́emaġat*.[1] Здесь *ž́* на месте ج объясняется тем, что в поволжско-татарском и башкирском (а также mutatis mutandis в казацком) аффрикаты ج, строго говоря, нет: смычный элемент сводится к нулю, и получается спирант (*ž ~ ž́*).[2]

В связи с отмеченным положением станет понятна систематическая замена арабского ج через *ž* в середине и исходе слова.

Примеры: ئيژاد (Ю) < ар. ايجاد; تەژريبە (Ю) < ар. تجربه; مەژبوری (Ю) < ар. مجبوری; مونەدرەژە (Ю) < ар. مندرجه; ئەژەل (Ю) < اجل; عەژەب (Ю) < ар. عجب; حەژەت (Ю) < حاجت; تەرژومە (Ю) < ар. ترجمه; دەرەژە (Ю) < < ар. درجه; تەرژومە (Ф) < ар. ترجمه; مەژبور (Ф) < ар. مجبور; موٗحتاژ (Ф) < ар. محتاج; *məzmyoɉə* (Ш) < ар. مجموعه; نەتيژە (Фг) < ар. نتيجه; موٗرەژەعەت (Г) < ар. مراجعت; ئيژتيماعی (Г) < ар. اجتماعی; *heži̧* (Новый Картаул) < ар. < حاجی; *inži̧l* (Ильтей) < ар. انجيل; *sežere* (sic!) (Махмудово) < ар. شجره; *hežet* (Старо-Мишерово) < ар. حاجت.

Учитывая закон башкирской фонетики, по которому общетурецкое начальное *s* дает *h*, нетрудно объяснить случаи такого же перехода в арабских заимствованиях. Примеры: هورەت (Ф) < ар. صورت; *Hølejman**(Дуван-Мёситти) < ар. سليمان; ср. однако параллельную форму: *Sølejmen* (Ураково).

[1] Ср. еще *žumġa* (Юнусово) < ар. جمعه; *žennet* (Юнусово) < ар. جنّت; *ž́in* (Юнусово) < ар. جن.

[2] Закон этот, вскрываемый фонетическими записями, в традиционной орфографии не отражается; там имеем ج.

Такое же колебание заметно в обработке первоначального арабского ف. На ряду с общераспространенной формой *fajda* < ар. فائده, мы встречаем замену срединного ف через *p*, а начального — через *b*.[1]

Примеры: *bajda* (Бутаево-Шырышкы) < ар. فائده; *bata* (Худайбердино) < ар. فاتحه; *pakir* [sic!] (Ахуново) < ар. فقير; *waqīp* (Хуирово) < ар. وقف; *ɛ·lip* (Старая Маскара) < ар. الف; *Ġapur* [с. и.] (Месит) < ар. غفور; *Abd-Ġapar* (!) (Махмудово) < ар. عبد الغفار; *Hapiz* (Старая Маскара) < < ар. حافظ на ряду с *Ha·fiz* (Азангулово). В слове *wafat* (Бишевзер) < ар. وفات, замены не произошло.

Арабское ق в середине слова иногда отражается как *h*, например: *wahit* (Мусят, Месит, Махмудово, Азангулово) < ар. وقت [ср. однако: *waqīt* (Бишевзер)]; *mahsut* (Ильтей) < ар. مقصود.

В отношении ث и ذ башкирский язык находится в более выгодном положении, чем остальные турецкие (кроме туркменского),[2] так как способен точно воспроизводить эти звуки; иногда, впрочем, соответствие нарушается.

Башкирское ث соответствует арабскому прототипу в следующих примерах: مەثەلن (Ю) < ар. مثلا; ميثال (Ю) < ар. مثال; تەئثير (Ю, Г) < ар. تأثير; ئەثەر (Ю) < ар. أثر; *mirat* (Месит) < ар. ميراث; *Utman* (Бишевзер) < < ар. عثمان; *Utman Ġali* (общее употребление) < ар. عثمان علي.

В ряде случаев башкирское ث возникает нефонетическим путем на месте арабских س и ص, например: ثابرهن (Ю) < ар. √صبر; نەثل (Ф) < ар. نسل; *netıl* (Месит) < ар. نسل; ئاثل (Фг) < ар. أصل; *naqīt* (Новый Картаул) < ар. ناقص; *ketıp* (Новый Картаул) < ар. كسب; ئيثەب (Г) < ар. حساب; *itep* (Таишево) < ар. حساب; *inem* (Ш) < ар. اسم; *itım* (Бишевзер) < < ар. اسم; *itmı* (Месит) < ар. √اسم; ئيثملى (Ф) < ар. √اسم. Надо заметить; что последняя форма имеет вполне закономерный вариант: *isım*.

Примеры, где на месте арабского ث стоит башкирское س: ئيسبات (Ю) < ар. اثبات; ميراس (Ю) < ар. ميراث.

Башкирское ذ соответствует арабскому ذ в следующем примере: *möeddın* (Месит) < ар. مؤذن.

[1] В башкирском языке начальное پ всегда ب (JA, o. c., p. 239—240).

[2] См. об этом мою статью: Le Monde Oriental, XXIII, 1929, 40—47

Башкирское ذ стоит на месте арабских ز ، ض и ظ: ئەذرلەب (Ю) < < ар. √حاضر; حەذرگی (Ю) < ар. √حاضر; ذوٌلم (Ф) < ар. ظلم; *xəđer* (Ш) < < ар. حاضر; *qaḏa* (Юнусово) < ар. قضا.

Башкирское ذ стоит на месте арабского د, например: عەذەت (Ю) < < ар. عادت; فایذا (Ю) < ар. فائده; قەذرلی (Ф) < ар. √قدر; بشلەذەعەوە (Ф) < ар. √وعده; ئیذارا (Фг) < ар. اداره; *fajḏa* (Юнусово) < ар. فائده; *Meḏine* (Элике) < ар. مدینه; *ģeḏet* (Новый Картаул) < ар. عادت; *Mөraḏ* [с. и.] (Ильтей) < ар. مراد; *Haḏıj* [с. и.] (Месит) < ар. هادی; *Beḏr-ıt-ḏın* [с. и.] (Дуван-Меситти) < ар. بدر الدين; *Ġaḏılša* [с. и.] (Арыево) < < عادل شاه; *Mir Ḫajḏar* [с. и.] (Азангулово) < امیر حیدر. Последние случаи объясняются тем, что иногда башкирское ذ возникает и на месте чисто турецкого *d* (см. JA, 1927, 229, 244).

В случае *Zu-l-kernej* (Ихсаново) < ар. ذوالقرنين имеем *z* на месте арабского ذ; то же имеем в прилагательном زاتی (Ф) < ар. ذاتی.

Что касается видов *h*, то башкирский язык реагирует лишь на ه и خ; случаи с ح приравнены к خ, которое в новой арабо-башкирской орфографии изображалось через ح (sic!),[1] например: حزمەت (Ю) < ар. خدمت; حاتا (Ю) < < ар. خطا; حاتیرە (Ф) < ар. خاطره; حام (Г) < ар. خام пишется и произносится с таким же ح = خ, как حاسیل (Ю) < ар. حاصل; *xəđer* (Ш). < ар. حاضر.

Отсутствие в башкирском звуков типа ص ، ض ، ط и ظ и замена их через س ، ت ، ز и ذ (для ض и ظ) уже были освещены выше, когда приводились примеры на орфографическое изменение арабских слов.

В зависимости от башкирского диалекта арабское ب иногда дает спирантизованный звук особого типа, обозначаемый нами через $\frac{b}{w}$, например: *hej*$\frac{b}{w}$*et* (Бишевзер) < ар. هيبت; *ke*$\frac{b}{w}$*ir* (Азангулово) < ар. كبير.

К особенностям турецких языков принадлежит, как известно, оглушение конечных звонких согласных в конце слова и слога; тот же закон распространяется и на арабизмы.

Примеры: *məktəp* (Ш) < ар. مكتب; *tabъjp* (Ш) < ар. طبيب; *xisap* (Ш) < ар. حساب; ماقسوت (Фг) < ар. مقصود; ئەسباپ (Г) < ар. اسباب; شوٌبهه (Ю) < ар. شبهه; *Muhammet* (Новый Картаул) < ар. محمد; *hisap* (Ахуново) <

[1] Ср. выше, на стр. 127—128, своеобразную аналогию по вопросу о ع и غ.

*

< ар. حساب; *harap* (Ст. Маскара) < ар. خراب; *jawap* (Новая Маскара) < < ар. جواب; *itep* (Ибраево) < ар. حساب. Слово *mesịt* (общее употребление) тат. *mečit* < ар. مسجد.

Арабские комбинаторные сочетания $d+d$ в середине слова дают по-башкирски сочетание t с оглушенным d, т. е. $t+\underset{\vee}{d}$. Обычно это бывает в именах и фамилиях арабского происхождения и отмечается как по новой башкирской, так и по русской орфографии (Мухитдинов).[1]

Примеры: باغداتدان (Ф) < **bağdad-dan* от корня ар. بغداد; ماتدی (Ю, Ф) < ар. مادّی; موقەتدەس (Ф) < ар. مقدّس; فەخرتدينف < ар. √فخرالدين = = *Fahrıtdınuf* (Юнусово); *Jemalıtdın* (Месит) < ар. جمال الدين; *Muhıtdın* (там же) < ар. محی الدين; *Husnıtdın* (там же) < ар. حسن الدين; *Sadrıtdın* (там же) < ар. صدر الدين; *Ġimadıtdın* (Таишево) < ар. عماد الدين; *Ġalaıt-dın* (Махмудово) < ар. علاء الدين; *Bedrıtdın* (Дуван-Меситти) < ар. بدرالدين; *Ferhıtdın* (Яушево) < ар. فرح الدين; *Kemalıtdın* (Мерьянгулово-Кутуш) < ар. كمال الدين; *Ekremıtdın* (Исаково) < ар. اكرم الدين; *Šiha:-bıtdin* (Ибраево) < ар. شهاب الدين. Возможно, что это явление объясняется резким слогоразделением и паузой после 1-го слова: *Muhıt* || *din*, при чем согласный в конце первого комплекса оглушался по нормальному закону (см. выше); слогоразделение это, не совсем обычное с арабской точки зрения, помогало выделить в многочисленных именах на ...*din* первую часть, носительницу реального значения.

Слово عبد, как первая часть имен, обычно оглушается и звучит: *ġabd*, а иногда *ab*[2] (у образованных слышится *ʿabd*).

Примеры: *Gabdılwahhap* (Месит) < ар. عبد الوهاب; *ʿAbdılġa:lï* < < ар. عبد العالی (Ибраево); *ʿAbdılba·sir* (Ибраево) < ар. عبد الباصر; *ʿAbdġapar* (Махмудово) < ар. عبد الغفار; *ʿAbrehım* (Исаково) < ар. عبد الرحيم.

Остается отметить различные случаи диссимиляций в роде *zarał* (Исаково) < ар. ضرر, *meżlum* (Зюяково, Асы) < ар. مجنون и метатезы — *Razaman* [с. и.] (Ново-Юлдашево) < ар. رمضان. Ср. еще различие между

[1] Нечто подобное имеется в ганджинском диалекте азербайджанского языка, о чем см. мое введение к статье О. И. Шацкой: Quatrains populaires de l'Azerbaïdjan. JA, 1928, avril — juin.

[2] Сокращенная форма, употребляемая в быстрой речи.

арабскими عُمْر и عَمَر в примерах: *Umir ših̯* [с. и.] (Ибраево) < ар. عُمَر شيخ и *Θmərd̲aq* [с. и.] (Мухамметово) < عُمْر ئوذاق.

Далее идут чисто индивидуальные случаи фонетических изменений, которые трудно подвести под какую-либо общую категорию: قيمەت (Г) < < ар. قيمت; ئەكٔيەت (Ф) < ар. حكايت; بەحەس (Ю) < ар. بحث; سٔنم (Ф) < < ар. صَنَم; *kejbat* (Новый Картаул) < ар. قيمت; *hes-te* (Бишевзер) < ар. خالص + ده; *Ġajsa* [с. и.] (Аисово) < ар. عيسى.

Что касается морфологии, то башкирский язык, как и вообще турецкие, заимствует обыкновенно арабские имена и глаголы; категория частиц в живой башкирской речи обыкновенно не встречается, а в литературной— служит критерием образованности ее автора. Арабские неправильные множественные числа заимствуются, как отдельные слова, и в речи неграмотного населения попадаются редко. Арабский определенный член آل встречается в середине целого комплекса (в роде сложных арабских имен), причем «васловый элиф» по-башкирски заменяется чаще всего гласным типа *ï* и *ẹ*—реже губным гласным, в зависимости от всего окружения гласных, например: *Abdəlməmin* < ар. عبد آلمؤمن. Из категории глагола заимствуются, как и естественно, причастия и «масдары». Последние в связи со вспомогательными глаголами типа 'делать' и 'быть' образуют, как и во всех турецких языках, сложные глаголы действительного и страдательного спряжения, например: تالاب ئيتە 'он требует' (собственно: 'требование делает'), حاراب بولا 'он разрушается' (собственно: 'разрушением становится'). Реже употребляются другие глаголы, как например, *zarar kürd̲ïm* 'потерпел (собственно: 'увидел') убыток'. Подобная категория сложных глаголов необычайно развита в османском языке; в башкирском же, как мы упоминали в ЗКВ, IV, схема эта сохраняется, но составные элементы уже другие: место арабского «масдара» занимает русский инфинитив: *prikazat' ite* 'приказывает' (собственно: 'приказать делает'). Здесь, таким образом, особенно рельефно выступает тот факт, что в современном словаре башкирских варваризмов происходят передвижения: руссизмы решительно и бесповоротно вытесняют арабские элементы.

Факты семантического порядка в вопросе о башкирских арабизмах никем еще не учитывались детально, хотя эти факты, быть может, относятся к числу самых интересных во всей проблеме. В то время, как

в османистике трудами M. Bittner'а и отдельных лексикографов установлены десятки примеров, здесь мы можем предложить только несколько случаев в надежде, что кропотливая работа по этому отделу будет кем-либо и когда-либо расширена.

Арабское رحمت, произносимое *rehmet* (реже в диалектах: *ırehmet*), всюду в Башкирии и Татаристане (отчасти в Узбекистане) имеет значение 'спасибо'; в османском, наоборот, оно сохраняет первоначальное арабское значение: 'pitié; miséricorde; pardon accordé par Dieu aux morts' (Samy-bey, 1911, 618).

Слово حق, произносимое *haq*, вместо многочисленных арабских значений, чаще всего ассоциируется с понятием 'цена' (то же и в поволжско-татарском и, отчасти, узбецком); *ni haq* 'сколько, почём'?

Слово *qïmmet* (диалектически: *kejbat*), восходящее к арабскому قيمت ('ценность, стоимость, цена'), у башкир (а также у татар Поволжья и узбеков) означает 'дорогой', 'дорого'.

Выражение *hejbet* (~ *hej$\frac{b}{w}$et*), восходящее, повидимому, к арабскому هيْبت 'величие, грозный вид',[1] у башкир (а также татар Поволжья) имеет значение: 'хороший, — о', 'великолепный, — о'. Слово это настолько распространено, что в некоторых районах (Мясогутовский кантон) вытесняет общетурецкое *jahšï*.

Арабское وفات ('смерть),' произносимое *wafat*, иногда приобретает значение прилагательного или причастия, например: *ul wafat* 'он умер' (собственно: 'он — умерший'). Конструкция создалась в силу пропуска нормального вспомогательного глагола بولعان.

Слово *inžil*, которым по-арабски обозначается христианская книга под названием 'евангелие' (انجيل), в Мырзаларской волости Мясогутовского кантона обозначает «Ильин день» (= 20 VII ст. ст.), одинаково празднуемый и русскими и башкирами, при чем в этот день устраивается традиционная ярмарка.

Слово *jemağat*, восходящее к арабскому جماعت, в Мясогутовском кантоне зарегистрировано нами со значением: 'жена, супруга'.

В выражении: *hikmet anda tügıl* (Новая Маскара) слово حكمت имеет несколько отличный от арабского смысл, так как вся фраза означает: 'суть (дело) не в этом'.

[1] Здесь ощущается посредство мусульманских схоластических сочинений на чагатайском языке. Последний фактор всегда надо учитывать.

Слово *sebep* < ар. سبب (причина) по-башкирски иногда означает 'возможность'. Ср., например, в известной песне о Буран-бае: *his bır sebep bułmaj qajtuğa* 'нет никакой возможности вернуться'.

Слово استهلاك ('искание гибели') по-башкирски употребляется в смысле 'потребительская кооперация' (!); производное отсюда مستهلك означает: 'потребитель, член потребительского общества'. Возможно, что это — переводный термин с русского, при чем для переводчика не вполне ясна была разница между русскими словами: 'истребитель' и 'потребитель'. Термин встречает возражение со стороны некоторых интеллигентных башкир.

Итак, в новой для теоретического анализа области башкирских арабизмов нам удалось наметить и установить лишь самые общие категории; мы постарались типизировать все те явления, которые поддаются синтезу при современном состоянии материала и могут быть связаны с тем или иным грамматическим процессом. Случаи, которые остаются пока вне этих рамок, подлежат дальнейшей разработке; их объяснение — в будущем, так как и сама проблема, затронутая нами в настоящей статье, найдет себе полное решение только в будущем.

Н. Дмитриев.

Сентябрь, 1929.

Неизданное сасанидское блюдо с пехлевийским граффито

Из Уральского музея в Свердловске недавно[1] поступила в Гос. Эрмитаж одна серебряная сасанидская чаша, которая, несмотря на довольно грубую технику, представляет большой интерес не только как характерный, хотя не первоклассный, памятник сасанидской или послесасанидской торевтики, но также тем, что на внутренней стороне ножки выгравировано или скорее вцарапано граффито пехлевийским шрифтом. Подобные по типу граффито имеются на сосудах Государственного Эрмитажа, воспроизведенных в издании б. Археологической комиссии «Восточное серебро» на таблицах XXVIII (56) и XXXII (60). Они до сих пор не поддавались чтению. К попыткам, сделанным в разное время разными лицами, я в конце этой статьи прибавляю новую.

Новая чаша Эрмитажа носит шифр ПКИ 576-3; диаметр ее 22 *см*, высота с ножкою 5 *см*. Точных сведений о ее происхождении не удалось собрать; насколько известно, она была найдена в Глазовском у. Вятской губ. По сюжету она является репликою известного казанского блюда из собрания А. Ф. Лихачева (табл. II), впервые в 1887 г. изданного самим А. Ф. Лихачевым, потом в 1909 г. Я. И. Смирновым (Восточное серебро, табл. XXVIII n° 56) и в 1924 г. И. А. Орбели в его работе «Сасанидское искусство» (Восток, вып. 4, табл. 1). Последними по времени работами по казанскому блюду с исчерпывающим исследованием изображаемого сюжета по литературным и художественным источникам являются статьи М. М. Гирса «Сасанидское блюдо Казанского музея из собрания А. Ф. Лихачева» в посвященном С. Ф. Ольденбургу издании Ленинградского

[1] Уже после набора настоящей статьи.

института живых восточных языков им. Енукидзе «Восточные Записки», т. I, стр. 105 сл. и «Бахрам-Гур и невольница» в Известиях ГАИМК, т. V, стр. 353 сл.

Новая чаша Эрмитажа является одним из тех плоских сосудов, характерных для сасанидского прикладного искусства, которые еще втечение многих столетий после падения сасанидской империи пользовались заслуженным почетом и вызывали восторг знатоков. Они служили очевидно преимущественно для питья, как это явствует из изображения таких сосудов в руках пирующего царя на целом ряде блюд. Что такие чаши были в большой моде в блестящем Багдаде эпохи Харун ар-Рашида, об этом свидетельствуют между прочим стихи придворного поэта Абу Нуваса, привлеченные и всесторонне комментированные И. Ю. Крачковским в статье «Сасанидская чаша в стихах Абӯ Нува̄са» [Seminarium Kondakovianum, II (1928), стр. 113—125]. В этих стихах поэта-анакреонтика, которые своей красотой, сложностью и новизной картин заслужили внимания целого ряда подражателей и комментаторов-арабов, описываются четыре таких повидимому золотых чаши, в сасанидском стиле которых не может быть ни малейшего сомнения.

Что касается техники описываемой чаши, то она приблизительно та же, что у казанского блюда: обработка серебра чеканом, позолота фона. Контуры чрезвычайно резки, детали декоровки одежды и украшений, очертания мускулов, мозолей и когтей верблюда, также и стрелы сделаны путем резьбы-гравировки, другие детали рельефно выработаны, как например глаза, серьга и нагрудный аграф всадника, ошейник с кистями у верблюда или висящие на нагрудном и подхвостном ремнях розетки, которые впрочем производят впечатление как-будто они вдавлены в тело верблюда. Они сильно напоминают аналогичные розетки на коне изображенном на эрмитажном блюде (Восточное серебро, табл. XXXII, n° 60), представляющем однако совершенно иной стиль.

Вообще по сравнению с казанским блюдом техника значительно грубее, рисунок гораздо менее жизненный, нет в нем той устремленности в движениях животных и всадника, нет того высоко художественного заполнения пространства, которые наблюдаются на блюде собрания А. Ф. Лихачева. Однако, несмотря на ряд иногда существенных расхождений, нельзя, мне кажется, не признать известного, даже довольно близкого родства между обоими блюдами; как покажут некоторые ниже приводимые

детали возможна даже прямая зависимость уральского блюда от казанского. Сюжет тот же: Бахрам Гур, на охоте на газелей, производящий по просьбе сидящей за лукой седла на верблюде рабыни свой пресловутый выстрел, превративший самца газели в самку, отрезав ему рога стрелой-полумесяцем, и самку в самца, посадив ей в голову две обыкновенные стрелы. Распределение фигур, вообще вся композиция в сущности та же, что на казанском блюде.

В дальнейшем, ввиду подробного описания казанского блюда в упомянутых статьях М. М. Гирса, я постараюсь отметить только некоторые особенности, в которых изображения наших блюд расходятся. Главные из них следующие: корона Бахрама по типу такая же трехступенчатая стенная (Mauerkrone) с тульей и шаром в полумесяце, однако на переднем зубце нет полумесяца, его также нет над носом верблюда. По исследованиям Herzfeld'а (Am Tor von Asien, Anm. 104) такой тип короны не свойственен Бахрам Гуру (420—438), а скорее Пирузу (459—484) или Кобаду (488—531). Раз это так, то может возникнуть вопрос, нельзя ли в этом обстоятельстве усматривать указание на время оформления сюжета не столько наших блюд, — они едва ли восходят к столь раннему периоду, сколько их прототипа, скульптурного ли, живописного ли, которым могли инспирироваться наши мастера. Невольно вспоминается как «Мавзолей газели» Ибн-ал-Факиха, так и виденные Малькольмом между Ширазом и Исфаганом развалины охотничьего замка, приписываемого преданием строительству Бахрам Гура, о которых упоминает М. М. Гирс (Известия ГАИМК, V, стр. 358). Наличие в них подобных декоративных изображений весьма возможно. Вид Бахрама на уральской чаше более зрелый, судя по густоте бороды и резко очерченному усу, голова еще менее пропорциональна, чем на казанском блюде; она занимает немного больше одной трети всей фигуры, профиль довольно грубый, нимб окружающий голову царя отсутствует. Вместо напряженности жеста с живым наклоном вперед всего тела здесь какая-то вялая, мало выразительная осанка. Одежда по типу та же что на казанском блюде, однако детали менее разработаны, ожерелье из трех жемчужин у ворота платья, декоровка нагрудного украшения, борта чепрака, пахвейного ремня довольно небрежно гравированы, или, как пояса, остались вовсе без декоровки. Больше внимания уделено платью рабыни и шароварам царя; задняя сторона нижней части их представляет что-то в роде франжеобразного борта. На правом бедре вместо

кинжала — колчан, украшенный, как и края чепрака, пересекающимися зигзагами, образующими ромбы. Над поясом обхватывающим талию, какой-то сердцевидный нарез, который, может быть, должен означать рукоятку невидимого кинжала. Спускаемая с лука стрела здесь обыкновенная, остроконечная, а не с луновидным наконечником, который больше и не имеет смысла; на земле срезанные рога газели изображены рельефом, под ними стрела гравировкой, как и остальные стрелы.

Существенную разницу в рисунке представляет фигура рабыни: голова en face без короны, простоволосая с двумя длинными косами; тесно облегающее платье, переходящее в шаровары, ожерелье с тремя жемчужинами (гравировка); видна только одна правая нога, левая рука держит какой-то конусообразный расщепленный предмет, правая поднята с протянутым указательным пальцем; следов лютни не видно. Здесь художник вероятно сознательно отступил от своего предполагаемого образца, вспомнив что женщине, тем более рабыне, не полагается носить царскую корону. Вообще говоря у него наблюдаются известный уклон к реалистичности, попытки по линии натурализма. Увенчались они безусловным успехом в трактовке задних ног верблюда и хвоста, совершенно неестественного на казанском блюде. О передних ногах этого отнюдь сказать нельзя, наоборот здесь вследствие изменения живого бегового аллюра верблюда и при явном старании по возможности сохранить позу образца, получается просто нелепость, какой-то неуклюжий вывих левой передней ноги, которая пересекает левую заднюю ногу, причем она оказывается на одной линии с правой задней ногою. Стремлением к натурализму объясняется очевидно также поправка, внесенная в трактовку головы верблюда. Если она на казанском блюде по выражению М. М. Гирса «птицевидная», то здесь она превратилась во что-то в роде свиного рыла на лебединой шее. Ступня верблюда, довольно правильная на казанском блюде, здесь представляет какое-то странное копыто с четырьмя, разделенными по два, когтями (видны три). Неудачны также изменения в моделировке трех бегущих однообразным «flying gallop» газелей и размещение их в данном пространстве. На казанском блюде эти полные жизни и движения фигуры образуют весьма существенное, художественно необходимое дополнение к композиции в целом, органически с ней связанное, на нашем же такой органической связи не чувствуется, скорее наоборот: получается впечатление некоторой оторванности от центральной группы верблюда со всадниками. Несмотря на ука-

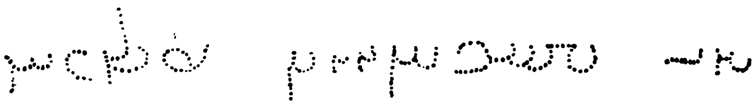
занные различия, как в трактовке сюжета, так и в технических приемах моделировки и декоровки деталей, нельзя мне кажется отрицать, что казанское блюдо с уральским соединяет гораздо более близкое родство, чем одна только общность известного и излюбленного сюжета в трактовке его двумя различными, независимыми друг от друга и не равноценного таланта мастерами, хотя бы приблизительно той же школы и той же эпохи. Выше я называл нашу чашу репликой казанского блюда, но конечно не имел в виду работу одного и того же художника на одну и ту же лишь несколько видоизмененную тему, как этот термин скорее принято понимать, а что-то среднее между подражанием и копиею. О настоящей копии хотя бы грубой и не точной, как ясно по первому взгляду, конечно не может быть речи, это скорее вольное подражание, причем мастер уральской чаши, надо полагать, имел перед глазами рисунок казанского блюда, иначе не могло бы получиться такого совпадения в некоторых деталях, не могло бы случиться также то досадное недоразумение с пересеканием левой передней ногою левой задней ноги верблюда. Стараясь, иногда как мы видели с успехом, исправить погрешности своего образца, наш мастер по недостатку, полагаю, понимания и таланта впал в другие ошибки, и логически и художественно гораздо более крупные.

В вышеупомянутой статье И. Ю. Крачковский справедливо замечает (стр. 123), что остается открытым вопрос, был ли в руках Абу Нуваса сасанидский оригинал или современное (конца VIII—начала IX вв.) подражание, что весьма возможно, потому что в эту эпоху производство чаш с изображениями практиковалось, и имеются сведения, что заказы на них исполнялись, и не всегда удачно, например в Басре. На стр. 120 И. Ю. Крачковский пишет: «. . . сасанидского памятника абсолютно сходного с описанным (в стихе Абу Нуваса) до сих пор неизвестно, но не следует забывать, что почти все известные сасанидские блюда и чаши представляют собой уники и весьма вероятно, что нечто аналогичное еще может быть открыто». С этим я вполне согласился бы, еслиб тут не было словечка *почти*, ибо, сколько мне известно, все без исключения сасанидские блюда уникальны, а к ряду этих уник я хотел бы присоединить также и рассматриваемую нами уральскую чашу, несмотря на ее явную зависимость от казанского блюда и, может быть, более позднее происхождение, хотя для последнего собственно достаточных данных нет. Ибо не встречается на ней никаких признаков так называемого упадочного или

вырожденческого характера, выражающегося в не мотивированном загромождении пространства чисто декоративными, не имеющими прямого отношения к композиции деталями. Понятие «упадочность», «вырожденчество» в искусстве в сущности конечно ничто иное как изменение вкуса, поворот общественного заказа, в большинстве случаев загадочный, но несомненно всегда вызванный изменением социальных условий. Наоборот рисунок уральского блюда трезвый, сухой и не будь вышеприведенных деталей, связывающих его с казанским, можно было бы считать, что мы имеем дело с самостоятельной трактовкою одинакового сюжета, только менее талантливым мастером. О подделке-фальсификации, по моему мнению, не может быть речи. За это впрочем ручается и пехлевийская надпись на дне ножки. Она не многое доказывает, но всетаки может служить в некоторой степени как terminus ante quem. К сожалению это не настоящая надпись, а только граффито, врезанное в металл небрежным и не слишком грамотным курсивом, что конечно сильно затрудняет чтение. По типу начертания букв и по содержанию, если я верно читаю, надпись похожа на надписи казанского и мальцевского блюд, техника однако совершенно иная. На обоих последних надписи сделаны пунктиром, черты букв образуются из мелких, близко стоящих точек, на уральском же начертания острым резцом довольно глубоко врезаны в металл. Во всех трех надписях встречается по три похожих по начертанию слова, причем казанское блюдо представляет самую тщательную отделку их и таким образом, кажется мне, дает ключ к чтению двух остальных. Все три надписи дают имя владельца и стоимость предмета, причем оказывается, что казанское и мальцевское, которые по типу рисунка и по технике сильно отличаются друг от друга и, судя по стилю, относятся, может быть, к различным эпохам, принадлежали носителю одного и того же имени, может быть одному и тому же лицу, или происходили из одной и той же коллекции. Едва ли можно допустить, что эти граффито были сделаны ad hoc, так сказать для руководства купцам, вывозившим эти ценные изделия в качестве валюты. Они скорее всего представляют инвентарную пометку прежнего владельца, или же результат описи финансовых или судебных властей. Надписи я читаю следующим образом:

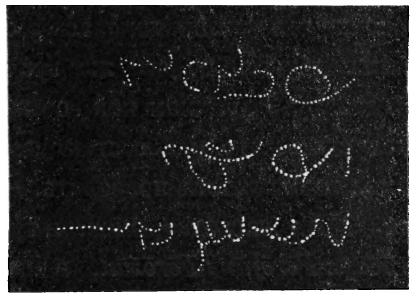
1) Казанское блюдо (фиг. 1): *sng dēnār 3 drχm* (זוזו) *2 pērōžān;* 2) Мальцевское (фиг. 2): *pērōžān χwēš* (נפשה) *dēnār 3 sng.;* 3) Уральское (фиг. 3): *mtrbōžēt χwēš* (נפשה) *dēnār 1* (?) *w drχm* (זוזו) *3 sng.*

В переводе: 1) Стоимость 3 динара 2 драхмы, Pērōẑān. 2) Собственность Pērōẑān'а, 4 динара стоимость. 3) Собственность Mitrbōžēt'а 1 (?) динар и 3 драхмы стоимость.



Фиг. 1.

Как видно на фиг. 1, начертания на казанском блюде довольно правильны и первое слово, допускающее конечно целый ряд других чтений, в данном контексте скорее всего должно читаться *sng* (*sang*), что в глоссариях передается через «вес, стоимость, цена, камень драгоценный или простой», перс. سنك. На уральском и мальцевском блюдах это слово является последним, и без помощи казанского трудно в двух первых черточках усматривать букву *s*. Второе слово казанского блюда с некоторой натяжкою, но с почти полной уверенностью,



Фиг. 2.

читаю *dēnār* ввиду следующей известной идеограммы, означающей драхму (זוזן или זבין) по Nyberg. The Pahlavi Documents of Avromān. Le Monde Oriental, XVII, p. 201. Остальное не вызывает сомнений. На мальцевском блюде (фиг. 2), где первые три знака слова *dēnār* начертаны вязью, похожею на эпиграфическое *χ*, *h* (pārsīk) буква *r* или пропущена или присоединена к последующей цыфре, так что можно колебаться между чтением *dēnār 3* и *dēnā*. *4*. Еще более похожи на эпиграфическое (pārsīk) *χ*, *h*, три первые буквы второй строки на уральском блюде, так что все слово вместе с последующей цыфрой 1 довольно свободно можно читать *χsrw*, с маленьким орфографическим упрощением, а именно отсутствием *w* после первой буквы, упрощение, которое в новоперсидском сделалось правилом. Необычайна округлость буквы *r* в слове, читаемом мною *dēnār*,



Фиг. 3.

одинаковая на казанском и на уральском блюдах. Сомнение вызывает чтение двух начертаний, следующих за буквою *r*. Условно читаю их как цыфру 1 + союз *w*, который однако здесь является совершенно излишним.

Поражает на первый взгляд низкая оценка стоимости наших блюд; ибо 3 золотых динара того времени равняются в крайнем случае приблизительно 15 золотым рублям, но принимая в расчет дешевизну жизни и несравненно бо́льшую покупательную силу денег вообще, а редкого в сасанидский и послесасанидский период золота в частности, она становится более понятной. Если казанское блюдо оценивается в 3 динара 2 драхмы, мальцевское в 3 resp. 4 динара, оценка уральской чаши в 1 динар 3 драхмы кажется непомерно низкой. С художественной точки зрения, которая впрочем при оценке едва ли принималась в соображение, она конечно стоит несравненно ниже других, но все же вес ее 1156 *гр,* что едва ли может равняться 1 динару 3 драхмам при соотношении золота к серебру как 14 : 1, если не допустить, что она состоит из какого-то неполноценного сплава, что я не имел возможности проверить.

Что касается имен, встречающихся в этих надписях, то первое *Pērōčān* : *Pērōǰān* : *Pērōžān*, в новом языке *Fīrūzān*, неоднократно встречается в истории Персии. Так между прочим назывался ряд военачальников, губернаторов и т. д. парфянского, сасанидского и послесасанидского времени, между прочим главнокомандующий войсками в сражении при Нехавенде в 642 г. У Justi (Iran. Namenbuch, S. 250) перечисляется целых 10 известных из литературы носителей этого имени. Второе имя *Mītrbōžēt*, что значит «Митра спасает» очень почтенное имя, оно встречается между прочим на одной гемме Берлинского музея; греческая форма его у Арриана и Диодора *Μιθροβουσανης* (Mitt. aus d. orient. Sammlungen. Horn-Steindorf. Sassanidische Siegelsteine (Berlin 1891), p. 31, n° 18, Taf. I, n° 1041).

Я. И. Смирнов, вероятно, прав, относя казанское и мальцевское блюда в промежуток между второй половиной VII и началом XI в. К этому же периоду, скорее к концу его, придется очевидно приурочить также рассмотренное здесь новое блюдо Эрмитажа. Однако нет, мне кажется, объективных данных, препятствующих отнести производство этих изделий к более раннему времени.

Ф. Розенберг.

3 II 1930.



Новое сасанидское блюдо Гос. Эрмитажа (Уральское)



Блюдо собрания А. Ф. Лихачева (Восточное серебро, табл. XXVIII, № 56)

Гандарские скульптурные памятники Государственного Эрмитажа

Деятельные торговые сношения между Индией и Хотаном и вообще Восточным Туркестаном сопровождались естественно и культурными сношениями, причем буддизму и его пропаганде здесь принадлежало видное место. Громадное число памятников материальной культуры, добытых в Восточном Туркестане научными экспедициями последних десятилетий, носят на себе явные следы индийских влияний, а отчасти и индийского происхождения.[1] К числу этих предметов принадлежат памятники гандарского производства, по преимуществу предметы культа из камня. Приходится однако отметить, что среди материалов, добытых работами экспедиций в Восточный Туркестан, находится пока очень мало предметов гандарского происхождения. Объяснение этому следует искать, вероятно, в том обстоятельстве, что указанные предметы сделаны большею частью из камня и потому как более тяжелые уходили вглубь песка, а раскопки редко носили характер глубинный, особенно кладоискатели из туземцев, от которых получено много предметов, редко копали глубоко.

Небольшая коллекция в 13 предметов гандарского происхождения принадлежит большому хотанскому собранию (свыше 3 000 предметов) Н. Ф. Петровского, бывшего русского консула в Кашгаре, и находится в Государственном Эрмитаже в отделении «Кавказ, Иран, Средняя Азия». Там же находится еще одна 14-я скульптура, пожертвованная А. Н. Казнаковым.

Мы дадим сперва описание всех предметов, а затем остановимся подробнее на некоторых из них, представляющих особенный интерес в культурно-историческом отношении, для выяснения связи буддизма с массовыми культами и использования им почти безграничного, массового пантеона, не принадлежащего специально никакой определенной религии в Индии и принятого в разное время многими религиями.

Мы считаем необходимым остановиться на этой стороне значения описываемого собрания памятников буддийского искусства, потому что даже небольшое собрание Н. Ф. Петровского, притом памятников возникших на почве эллинистических влияний, показывает значение религиозного синкретизма в Индии и его влияние и на те религии, которые, как напр. буддизм, казалось, проповедывали наибольшее отрешение от суеверий. Вещественные памятники помогают выявлению понимания этой стороны религий и их подчинения так называемым массовым культам. В данном случае речь идет главным образом о буддизме. Насколько это необходимо видно из того, что даже очень крупные знатоки Индии не отдают себе отчета в этом явлении, и строят представление о буддизме, как о религии первоначально совершенно далекой от культа многообразных божеств, существование которых он не отрицал лишь поскольку они подчинялись общим законам рождения и умирания. Причем даже такие люди как Бёрджесс, исключительно хорошо знавший Индию, в которой долго жил, говорят, что буддизм только, когда начал впадать в идолопоклонство, принял в свои храмы многочисленные божества, главным образом, из шиваитского пантеона.[2] Рассмотрение буддийских памятников показывает нам напротив того, что буддизм всегда был близок к массовым культам и подчинялся общим законам развития и упадка всех религий.

Описание скульптур

Врем. опись КИ 1643 (табл. I). Голова Будды. Лоб низкий, прямой, брови не обозначены; глаза сидят глубоко; продолговатые, верхнее веко выпуклое, глазное яблоко изображено плоским и на нем вырезан кружочек — радужная оболочка, зрачек не обозначен. Нос длинный, судя по излому, прямой и внизу приплюснут, так как ноздри лежат вплотную к верхней губе. Рот небольшой, губы полные, изображены волнистой линией, подбородок чуть выдается вперед, очевидно был раздвоен. Лицо имеет овальную форму, щеки плавно переходят в довольно полную шею. Уши небольшие, мочки или отломаны, или они были очень маленькие. Волосы идут вверх от лба, веерообразно волнами расходясь по голове и убегая назад. На макушке uṣṇīṣa образует красивый, плоский и довольно широкий пышный шиньон из волос. Затылок круглый, но он сбит косым изломом прямо к шее, и шея сама сбита наискось, к переду.

Сохранность: сбита часть лба над левым глазом, в углу правого глаза и выше, совершенно отбит нос во всю длину, сбит кусок у подбородка, отбиты части мочек у ушей; сбит вкось затылок и шея.

Размеры: высота 0.152; ширина 0.101; от лба (от корней волос) до подбородка включительно 0.080; шея 0.028; от лба до темени вместе с uṣṇīṣa 0.040; ухо 0.041. Материал — метаморфический сланец.[3] Найдена в Takht-i-Bahai, пожертвована в Эрмитаж в 1914 г. А. Н. Казнаковым.

КИ. 3472 (табл. IIe). Изображение kinnara, представляет собою сидящую птицу с человеческой головой и грудью. Лицо круглое, полное, рот улыбается, глаза узкие, прорезаны вкось. В ушах большие кольцеобразные серьги. Волосы зачесаны назад, с пробором посередине, так что с каждого бока образуется по 5 полос, или волн волос. Выше затылка в середине головы имеется маленькая шишечка. Голова сидит на очень короткой толстой шее, так что туловище начинается непосредственно сейчас же. Грудь выпячивается вперед; под ней короткие лапы, на которых видно три пальца. Крылья продолговатые, заостренные и сложены вместе. Перья на обоих крыльях разделаны так: все крыло обрамлено полоскою из маленьких кусочков, как бы кубики. Затем идет узенькая гладкая полоска, опять полоса кубиков и два ряда как бы петелек. Перья, покрывающие туловище и хвост, разделаны таким же рисунком. Вся фигурка сидит на сложенных лапках на плоской подставочке, причем грудь не касается подставочки, а задняя половина туловища и хвостик лежат на подставочке, которая своей формой соответствует форме птички: к стороне хвостика подставочка сходит на-нет, в переднюю сторону она выступает полукругом. Подставочка кругом прочерчена и потому кажется, что она как бы состоит из двух частей.

Размеры: высота 0.029; длина 0.029; ширина подставочки 0.013. Материал — агальматолит. Сохранность: сильно потерты нос, глаза и щеки.

Описана в статье Г. Е. Кизерицкого. Хотанские древности из собрания Н. Ф. Петровского, ЗВО, IX, 167—190, фиг. 28, стр. 187—188, фигура здесь названа garuḍa.

КИ. 3473 (табл. IId). Изображение kinnara представляет птицу с головой человека, сидящую на плоской подставке. Головка сидит на короткой шее. Лицо сильно стерто, глаза переданы двумя впадинками, рот — одной чертой; в ушах большие круглые серьги; волосы зачесаны назад и на затылке шишечка. Грудь выпячена вперед, гладкая, без перьев; лапки

короткие, в сидячем положении; грудь не доходит до подставочки, задняя часть туловища и хвостик лежат на подставочке. Крылья приподняты вверх и стоят на спинке веерообразно, перья на них переданы точками, которые наставлены полукругом. Перья на туловище и на хвостике переданы рядами горизонтальных линий, внизу полосочка из маленьких квадратиков. Подставочка плоская, форма ее, следуя форме птички, спереди полукруглая, сзади, где лежит хвостик, острая.

Сохранность: поверхность всюду сильно стерлась, точки, полоски, линии, которые передают перья, сильно стерлись. Также стерт рубчик на подставочке, от него уцелел один кусочек внизу хвостика.

Размеры: высота 0.026; длина 0.027; ширина 0.013. Материал — талько-хлоритовый сланец. О kinnara см. ниже, стр. 175—177.

КИ. 3489 (табл. IIb). Обломок плоской круглой крышки.

Лицевая сторона крышки представляет собою изображение птицы с растительным побегом в клюве. Крышка круглой формы и в ее окружность была вставлена четырехугольная рамка в форме трапеции, так что каждая сторона рамки отрезала часть окружности. По самому краю крышки идет косая мелкая сетка в гравировке из 3—4 рядов. Эта сетка помещается между выпуклыми тонкими полосками. Так как рамка имеет форму трапеции, то и косой сетки было четыре отрезка. За сеткою идет орнамент из пяти листьев лотоса; в середине самый крупный лист, по сторонам мельче; между этими листьями выглядывают шесть бутонов. Этот орнамент имелся повидимому лишь на трех сторонах, вверху он отсутствовал, поскольку можно судить по излому этой части.

В центре рамки стоит птица; это, очевидно haṃsa, индийский гусь, любимая птица, как мотив орнаментики. Шея ее длинная, гибкая; нижняя часть ее в перьях, которые переданы рядами «птичек» (v), всего шесть рядов: сначала пять «птичек» в ряду, затем четыре; верхняя часть шеи гладкая и от головы ее отделяет полукруглая линия. Головка птицы овальная, на ней изображено пригнутое к шее овальное ухо, продолговатый глаз и над ним дугообразная бровь. В клюве птица держит растительный побег, часть его развивается вверх за головой, другая часть падает двумя широкими завитками вниз.

Два крыла птицы переданы условно большими пышными завитками: одно поднимается полукругом вверх, другое выходит из-под груди тремя завитками: верхний короткий, второй длиннее, третий средний самый длин-

ный до полу. Ноги птицы также переданы условно: верхняя часть бедра в виде косой мелкой клетки, как бы обозначая этим пушистость покрова, лапы с длинными когтями: один назад, три вперед. Между ногами с нижней части груди спускается завиток из перьев, который переходит в растительный орнамент.Средняя часть тела тоже покрыта перьями, как и на шее, рядами «птичек».

Обратная сторона крышки плоская, гладкая и лишь по самому краю выступает ободок.

Сохранность: уцелела только часть крышки, где изображение птицы сохранилось на половину, а из окружной рамки уцелела одна четвертая часть.

Размеры: высота обломка 0.113; ширина обломка 0.071. Материал — талько-хлоритовый сланец. Ср. ниже стр. 178—179.

КИ. 3307 (табл. IIIb). Четырехугольная пластинка с вырезанной женской фигурой под деревом.

Предмет представляет собою четырехугольную пластинку, на одном из ребер которой сделан выступ, и в середине имеется сквозное круглое отверстие, как-будто это ребро служило местом соединения с подобной же другой пластинкой. Лицевая сторона пластинки изображает рамку из сплошного бордюра и рядом с ним каемка из продолговатых плоских кусочков. В этой рамке в центре вырезана женская фигура. Справа и слева от нее изображены деревья с лапчатыми листьями и висящими плодами. Фигура стоит en face. Руки ее разведены в стороны, и ими она обхватывает стоящие рядом с нею деревья. Правая нога стоит прямо, левая чуть выдвинута вперед и слегка согнута в колене. Лицо фигуры круглое, полное, с длинным на конце слегка приплюснутым носом, глаза узкие, рот маленький, улыбающийся. Волосы расчесаны у лба на две пряди и завитками идут вдоль лба, образуя над ушами выступы и затем локонами ниспадают на плечи. Остальная часть волос зачесана наверх, перевязана и образует пышную прическу в виде короны.

На фигуре одеяние из трех частей. Первое — спускается ниже пояса, но не доходит до колен; оно ниспадает с левого плеча и оставляет открытыми правую грудь и плечо; в поясе оно перевязано, обрисовывая живот и бедра. Второе одеяние выходит из-под первого и падает большими складками вниз на пол, обозначая левую ногу. Третье одеяние шарф, перекинутый через левую руку и пересекающий наискось всю фигуру вплоть до пола. В левом углу (считая от левой руки фигуры) стоит маленькая, очевидно, детская

фигурка: волосы в завитках, грудь голая, и с левого плеча спускается одеяние, которое доходит до колен. Правая нога выдвинута вперед, левая отодвинута назад; положение рук не разобрать.

Точно так же очертания обломков в правом углу дают возможность предполагать, что здесь находилась вторая маленькая фигурка.

Обратная сторона плоская, на ней имеется отверстие, один нижний угол отбит наискось.

Размеры: высота 0.064; ширина 0.049; толщина пластинки 0.010.

Материал — агальматолит. Сохранность: сильно пострадала правая сторона изображения; совершенно отбито дерево и только по обломкам можно заключить, что оно было здесь.

Относительно этой фигуры можно предположить, что это, вероятно, изображение Hārītī. См. ниже стр. 160—173.

КИ. 3466 (табл. IIа). Обломок плоской пластинки.

Пластинка четырехугольной формы, две стороны более длинные, две короче. Одна из более длинных сторон представляет собою излом, другая имеет добавление в виде треугольника с срезанной вершиной, обе боковые стороны которого идут выступами по направлению к плоско срезанной вершине. С каждой стороны по 4 выступа, над которыми общий 5-ый выступ.

В этом зубчатом треугольнике низким рельефом в центре изображен слон. Передние ноги его стоят вместе прямо, задняя правая выдвинута вперед, левая задняя нога отставлена назад; это положение задних ног указывает, что слон только что остановился, его длинный хобот висит вниз, виден маленький глаз, рот и большое ухо; клыков не видно; хвост его закручен.

На спине слона как-будто накинуто что-то полосатое, и близко к передней ноге свешивается кисть или колокольчик на длинной веревке. На спине слона сидит всадник. У него курчавая голова; он протянул свою правую руку к голове слона. Левая рука передана не отчетливо. Почти на самом крупе слона сидит другая маленькая человеческая фигурка. Непосредственно за слоном изображена фигура маленького слоненка, лежащего ногами вверх, как бы падающего. Перед слоном сидит на задних лапах лев, подняв хвост кверху и упираясь передними лапами как-будто в конец хобота слона.

Сам основной обломок четырехугольной пластинки имеет с трех сторон рамку (с четвертой идет излом); сначала идет ряд мелких выпуклых

квадратиков между двумя выпуклыми полосками; затем — довольно широкая полоса косой мелкой сетки в гравировку (обычного в Гандаре типа) и после нее снова выпуклая полоска.

Плоскость, окруженная этой прямоугольной рамкой, разделена на две неравные половины тоже выпуклой полоской.

В верхней более узкой половине изображено три человеческих фигуры: первая ближе к углу сидит на полу, держа правую ногу, согнутую в колене. В правой руке фигура держит ритон, из которого она пьет; левая рука опущена вниз, и фигура как бы опирается на нее. Так как эта рука вся покрыта мелкими косыми штрихами, то можно допустить, что это рукав в складку, т. е. что фигура имеет одеяние. Голова изображена в профиль и волосы на ней в завитках. Перед этой первой фигурой стоит, опустившись на одно правое колено, вторая фигура; левая согнута в колене; по положению рук можно допустить, что фигура что-то подает. Голова с волосами, а мелкие штрихи на самом корпусе делают возможным предположение, что и на этой фигуре есть одеяние. Третья фигура сидит к ней спиной, составляя, повидимому, часть другой группы; на голове волоса, на теле одеяние, в руках она держит чашу.

На нижней более широкой половине пластинки изображена грузная идущая лошадь. Правая нога ее приподнята и согнута, левая стоит прямо и несет всю тяжесть опоры. Лошадь имеет короткие торчащие уши и стриженую гриву. Она выпятила грудь и пригнула к шее голову. На лошади надета узда, седло, которое украшено спереди и сзади круглыми бляхами, какие изображены на терракотовых лошадках из Хотана. У лошади длинный хвост. На лошади сидит всадник и правит лошадью. Можно допустить, что на нем одеяние, так как на бедрах нанесены штрихи, как бы складки одежды; внизу на ноге ножной браслет. Сзади него сидит вторая меньшая фигура человека, который в правой руке держит зонт, а левою рукою опирается на лошадь.

Перед лошадью, совсем близко к голове стоит прямой столб, который кончает эту сцену, а далее идет неровный излом, который не позволяет объяснить точно значение столба или борта.

Обратная сторона пластинки имеет прямоугольный рант (фалец), как это всегда бывает в выдвижных крышках, что дает нам некоторое право предполагать, что данный обломок представляет собою часть выдвижной крышки.

Размеры: высота всей пластинки 0.065; ширина 0.060; высота зубчатого треугольника 0.025; высота одного прямоугольника 0.040. Материал — агальматолит.

Для изображения слона ср. изображение на южных воротах Sāñcī (Preservation of National Monuments Indian Great Buddhist Tope of Sanchi. Pl. 7). Для фигуры, пьющей из ритона, ср. O. M. Dalton. The treasure of the Oxus. Second Edition. London, 1926,58—59, 204, pl. XXXIII. Здесь изображен на серебряном блюде нагой мужчина, пьющий из ритона. К воспроизведениям этого блюда, указанным у Дальтона, можно прибавить: С. Ф. Ольденбург. Материалы по буддийской иконографии. СПб. 1903 (Сб. МАЭ, IV) 7. К вопросу об изображениях Куверы с ихневмоном (накулы), табл. VI и стр. 14—15. Там же другое изображение фигуры, подносящей ко рту сосуд. Для части пластинки, образующей выступы, ср. A. Foucher. L'Art Gréco-Bouddhique du Gandhâra. I. Paris, 1905, 223 и fig. 99. Balustrades avec acanthes ou merlons, и С. Ф. Ольденбург. Русская туркестанская экспедиция 1909—1910. СПб. 1914, стр. 50—51, рис. 47. Общий характер стиля и композиции более индийский, чем гандарский. К сожалению, нам не известен более близкий аналогичный материал.

КИ. 3471 (табл. IIIа). Две сидящие фигуры, мужская и женская, эротическая сцена.

На низком длинном сиденьи, вроде скамьи, сидят, обнявшись, мужчина и у него на колене женщина. Мужчина сидит, согнув в колене правую босую ногу, на которой можно различить пальцы; левая нога у него далеко отброшена, и на колене сидит женщина так, что остальною частью согнутой ноги мужчина поддерживает и обхватывает женщину; положение ступни этой левой ноги не естественно. Левою голою рукою мужчина обнял женщину, поддев свою руку под ее правую руку, так что сзади на женской спине эта рука приняла положение согнутой под острым углом. Мужчина пальцами ухватил женщину за левое плечо. На его левой руке надето гладкое запястье. Правая рука, вся обнаженная, передает сильную мускулатуру плеча; почти у самого плеча на руке надет браслет, состоящий из четырех камней; второй браслет, гладкий, на кисти руки; рука эта также слегка согнута в локте и вывернута наружу ладонью, которой мужчина поддерживает женщину за подбородок. Так как мужчина сидит в полуоборот, то и голова его, обращенная к женщине, видна только в три четверти. Голова крупная, на короткой толстой шее; глаза узкие, прорезаны вкось,

прищурены; брови идут дугою, нос большой с горбиной; рот полный, улыбается; подбородок раздвоен; в ушах серьги с шариками на концах. Несмотря на грубость работы и стертость камня, лицо очень выразительно-сладострастное. Волосы идут завитками на лбу, в один ряд; сзади на затылке три ряда завитков; на голове надета повязка, сзади она гладкая, а спереди завита жгутом и на левой стороне из нее завязан длинный бант. На макушке головы просверлено круглое отверстие; его диаметр 0.007, глубина его 0.047, т. е. отверстие проходит через всю фигуру почти до сиденья. Это дает возможность предположить, что группа была соединена с другим предметом. Мужская фигура совершенно нагая, или же от пояса одета легкая ткань, на что указывают длинные складки, падающие спереди в глубине. На шее ожерелье; можно насчитать 8 бус. Кроме того мужская фигура украшена гирляндою из двойного ряда крупных бус или цветов; эта гирлянда, начинаясь на левом плече, где мужская фигура тесно соприкасается с женскою, идет по спине, затем через правое плечо спускается вдоль правой руки, свешивается через локтевой изгиб и падает вниз на живот и затем полукругом уходит под пятку левой согнутой ноги. Обратная сторона фигуры представляет нагую спину, виден спинной хребет, плечи широкие, талия тонкая; нижняя часть тела и бедер жирные и мускулистые.

Женщина сидит на коленях у мужчины; правою рукою она обняла мужчину за плечи и положила руку на его правое плечо в том месте, где проходит гирлянда, украшающая мужчину; левая рука ее, согнутая в локте, прижата к телу; в ней она держит предмет, от которого уцелел небольшой обломок, повидимому, это цветок; на руке у женщины надет гладкий браслет.

Голова женщины слегка наклонена и запрокинута, так как мужчина держит ее за подбородок. Лицо женщины большое, полное, нос толстый, крупный, узкие длинные глаза прищурены, брови дугою разные, рот улыбается; лицо, как у мужчины, сладострастно-выразительное. Завитки волос обрамляют лицо; и падают до плеч. Выше завитков идет или прическа с украшением из камней, или повязка с камнями; сзади волосы как бы заключены в сетку, но может быть это кусок головной повязки? На шее у женщины или надето ожерелье из двойного ряда бус, или это отделка борта платья, вырез которого кончается в впадине между грудями, где помещается как бы бляшка. Одеяние женщины из тонкой ткани, складка его идет вдоль бедра, оно плотно облегает тело и падает из-под левой

согнутой ноги мужчины вниз крупными складками; таких складок пять; три из них имеют внизу раструбы. Так как около кисти правой руки женщины отломана какая-то часть, то нельзя определенно сказать, часть чего представляют собой три длинные складки, которые выходят из-под ее правой руки — может быть, это конец шарфа, который был перекинут через ее руку?.

Как раз под концом шарфа в самом углу дано изображение как бы открытого мешка.

Сохранность: сильно попорчена левая нога мужчины; обломан предмет, хоторый держит женщина в левой руке; внизу справа отбит самый угол подставки.

Размеры: высота 0.075; длина 0.060; ширина 0.019. Материал — агальматолит.

Мы указываем ниже (стр. 172—173) на тот круг эротико-вакхических изображений к которому принадлежит наша группа, связанная может быть и с изображениями Kuvera и Hārītī, на что может быть намекает и открытый мешок, если верно наше толкование этой части изображения.

КИ 3474 (табл. IVa-b). Предмет представляет неопределенный обломок, на нем двусторонние изображения.

На одной стороне видно очертание нимба, меньше одной трети — прочерчены две близко друг от друга идущие линии, и по очертаниям обломка можно предположить, что здесь была голова, а ниже идущий изгиб ясно указывает, что здесь было плечо фигуры, повидимому, Будды. Рядом с этим обломком плеча из углубления выходят три маленькие фигурки монахов, расположенных одна над другой. Первая снизу фигурка обломана ниже пояса. Это монах с бритой головой, круглым лицом и узкими глазами, в ушах у него, — повидимому, серьги; на нем широкое одеяние, причем левое плечо закрыто, а правое плечо, часть груди обнажены; одеяние падает вниз складками, правая рука прижата к середине груди и держит какой-то предмет, вроде ящичка. Левая рука обломана. Выше нее, как бы выходя из-за нее, стоит вторая фигура, у которой обломана голова. На ней также широкое одеяние, идущее через левое плечо, оставляя правое плечо и часть груди открытыми; правая рука, задрапированная материей, согнута в локте и прижата к груди и также что-то держит, как первая нижняя фигурка; левая рука согнута и проступает в складках одеяния, которое падает вниз складками. Третья фигура помещена выше второй, она тоже без головы, на ней тоже широкое падающее вниз складками одеяние; руки выступают

из его складок; руки сложены в молитвенное положение (añjali). Внизу у головы первой фигурки уцелел кусок орнамента, нимба, которым был украшен и закончен с этой стороны край этого предмета. Он представляет собою узенькую полоску продолговатых отдельных друг от друга кусочков.

Обратная сторона представляет обломок женской (?) фигуры. От нее уцелела левая рука в одеянии, которая держит младенца. Фигура ребенка единственное, что лучше сохранилось на этой стороне. Он, сидя на левой руке большой изломанной фигуры, приподнял слегка головку кверху, левою согнутою ручкою (на ней надето запястье) он держится за правую руку большой фигуры (от ее руки уцелел маленький кусок рукава в складках); правую свою руку, как видно по уцелевшему обломку этой руки, ребенок положил на левое плечо большой фигуры. Лицо ребенка дано в три четверти и хорошо сохранилось. Лицо круглое, с большими глазами, коротким носом и улыбающимся ртом. Волосы лежат красивыми волнообразными завитками. По обломкам можно предположить часть бедра левой ноги и затем пальцы на ступне, которые чуть виднеются из-под кисти сломанной левой руки большой фигуры. Эта рука большой фигуры уцелела от кисти до локтя и одета в складчатый рукав или в ткань. На этой же руке виден браслет, а выше на рукаве идет узенькая полоска из ряда точек. Из-под рукава спускается какая-то часть одежды в виде узенькой полоски с рубчиками. Часть рукава около плеча также уцелела. Надо допустить, что живот и грудь этой большой фигуры были обнажены, потому что изображение в этом месте гладкое, ровное, как передается обыкновенно тело.

В этой фигуре мы имеем дело, может быть, с изображением Hārītī; ср. обломок фигуры женщины с ребенком у A. Stein. Ancient Khotan. L. 1907, Pl. XLVIII. Kh. 003 g. Rev.

Размеры: высота обломка всего 0.065; ширина 0.035; высота детской фигуры 0.055. Материал — агальматолит.

КИ. 3476 (табл. IV c и d). Обломок с двусторонними изображениями, по его излому нельзя определить первоначальную форму предмета.

С одной стороны обломка, выпуклой, изображена чайтья, верхушка ее обломана, уцелели 4 зонта, постепенно увеличивающиеся в размерах книзу. Под ними расположен обломанный полукруг чайтьи, покрытый тремя рядами крупных чешуек или листьев; затем ниже идет прямоугольная платформа, орнаментированная пояском из продолговатых четырехугольников, между двумя выпуклыми полосками, ниже его идет гладкий широкий пояс,

который обрамлен двумя узенькими выпуклыми рядом лежащими полосками. На трех зонтах чайтьи вкось лежит кисть руки ладонью вниз, так что на пальцах видны ногти. Часть руки ниже кисти отбита, что видно по излому. Возможно, что рука так и была на чайтьи, и что это одно из тех изображений руки ладонью вниз или вверх, которые нередко встречаются на буддийских памятниках.

С другой обратной стороны внутри разреза чайтьи в обрамлении из узких продолговатых четырехугольников сохранился обломок сцены. Вверху упираясь головою в узкую часть чайтьи, стоит, судя по головному убору, божество, с руками, сложенными у груди. Одеяние его падает складками, правая рука и плечо обнажены и на руке вверху, у плеча, виден браслет. Внизу божества стоит коленопреклоненная обезьяна, которая подает плоды или цветы. У обезьяны сохранился кусок хвоста, часть живота и левая нога, без ступни, остальная нижняя часть отбита. Трудно решить, является ли эта сцена эпизодом из легенды о приношении, сделанном обезьяною Будде (A. Foucher, o. c., I, 512—515; «L'offrande du Singe», fig. 254) или другою сценою.

Размеры: высота обломка 0.050; ширина 0.030. Материал — агальматолит.

КИ. 3475 (табл. Ve). Обломок с двусторонними изображениями.

С одной стороны обломок представляет часть прямоугольного гладкого узкого низенького пьедестала, на котором сохранились две ноги до колен от какой-то фигуры. Ноги босые, видны пальцы, правая выдвинута вперед и напряжена, левая отставлена назад и согнута в ступне под косым углом — такое положение ног бывает у человека при быстрой, напряженной ходьбе или когда человек желает что-нибудь бросить. Что отбитая фигура шла быстро вперед или быстро откинулась, на это указывает и расположение складок одежды, которая отчасти доходит до колен, отчасти длинными складками попала от быстрого движения между ног.

На обратной стороне обломка на самом пьедестале сохранилась одна сцена parinirvāṇa в краткой форме: Будда лежит на правом боку; над ним три головы, очевидно, фигуры склонившихся богов, внизу четыре фигуры, сидящие на земле в скорбных позах.

Рядом соседнее отделение, которое повидимому было выше, имеет фигуру сидящего со скрещенными ногами монаха; голова его обломана, правое плечо и рука обнажены, рука согнута в локте и приподнята кверху,

справа от него внизу на земле сидит фигурка, а слева остаток голой ступни от какой-то стоячей фигуры. Содержание сцены мы пока не определили.

Размеры: высота обломка: 0.030; длина его: 0.048; ширина: 0.015. Материал — агальматолит.

КИ. 3308 (табл. Vd). Обломок орнамента.

С лицевой стороны он изображает стоячую женскую фигуру, которая спиною прислонилась к колонне. Лицо женщины полное, нос длинный, глаза поставлены прямо, брови дугою; рот небольшой, как-будто улыбается, щеки и шея полные; уши большие и в них висят длинные серьги в виде петли. Волосы идут низко над бровями, так что лоб низкий; волосы без пробора зачесаны назад мелкими завитками; сзади, начиная чуть ниже темени, на волосах лежит какой-то кусок, который нижним своим концом касается верхушки колонны, к которой прислонена фигура — это может быть часть прически или кусок ткани (?), он весь испещрен поперечными линиями (повидимому это сделано уже на обломке). Голова фигуры слегка запрокинута назад и лицо смотрит вверх. Шея короткая, полная выходит из круглого выреза платья. Одеяние на фигуре длинное — концы ног обломаны, поэтому можно только предположить, что одеяние шло до полу. Верхняя часть платья плотно облегает фигуру, так что вырисовываются две груди. Круглый не особенно низкий вырез по краю отделан рядом стоящих мелких точек (бусин?), между грудями платье образует четыре поперечные складочки. Рукава платья длинные: все в поперечных складках; расположение складок на правой руке дает право предполагать, судя по обрисовке руки, что ткань была легкая.

Положение рук таково: правая рука, согнутая в локте, крепко прижата к телу, чуть-чуть ниже талии; левая рука, также согнутая в локте, отставлена назад и кисть ее покоится на левом бедре. Из-под обоих рук одеяние падает вниз складками, но так как правою рукою, кисть которой отбита, фигура поддерживала одеяние, то, в зависимости от этого движения руки, складки расположены так: две передние с правой стороны идут прямо вниз, третья и четвертая складки уже облегают ноги и бедра и поднимаются с боков и сзади кверху, дальнейшие складки справа облегают бедра еще сильнее и сгиб их укорачивается. Складки левой стороны с самого верха до низу имеют полукруговое направление, причем чем ниже складка, тем более пологий ее загиб, и все они выходят из-под первой прямой складки с правой стороны. В левой руке фигура как-будто держит полукруглый предмет.

Колонна, спиною к которой прислонена фигура, состоит из чередующихся четырех плоских как бы досок и четырех кубов, стороны которых стесаны в ребра, а ребра в выступы. Первая плоская доска с наружных трех сторон украшена выпуклыми квадратиками; вторая доска имеет как бы два ребра; третья опять с наружных сторон украшена квадратиками, а четвертая опять имеет два ребра. Ср. Stein, l. c. Kh. 005. Rev.

Сохранность: лицо фигуры попорчено, сбит конец носа, часть левой щеки; на голове сбита часть завитков с правой стороны; кисть правой руки отбита, отбиты две ступни и весь пьедестал фигуры.

Высота 0.063. Материал — талько-хлоритовый сланец.

КИ. 3486 (табл. Va). Обломок верха чайтьи с изображениями будд.

Обломок состоит как бы из трех частей: верхней — усеченная пирамида, затем пять зонтов, и нижней части с изображениями будд.

Самый верх представляет седлообразную обломанную верхушку, которая лежит на шести книзу увеличивающихся кружечках; ниже их идет как бы усеченная пирамидка из четырех гладких сторон и четырех круглых в рубчик углов. После этой верхней части идут шесть зонтов, которые книзу постепенно расширяются в диаметре и увеличиваются в высоте. Зонты все имеют округленную поверхность и один и тот же орнамент: по нижнему краю каждого зонта идет как бы ряд цепочки бусин и над ними прочерчена узенькая полоса в виде ленты. Под нижним шестым зонтом сидят четыре фигуры будд со скрещенными ногами, в одеянии, руки сложены в dhyāna mudrā. У одной из этих фигур совершенно стерто лицо, а у рядом сидящей фигуры стерты складки одеяния на груди, отчасти руки и ноги. Между каждой фигурой расположены попарно одинаковые орнаменты. Два в виде изогнутых растительных побегов, и два в виде драпировок из материи, которые падают складками в виде треугольников; на верху этих треугольников поставлено по маленькой пальметке. После ряда фигур будд идет кругом снова род цепочки из мелких кусочков, а ниже лотосовый венчик из 16 лепестков крупных и 6 мелких. Сквозное отверстие проходит снизу до третьего зонта.

Сохранность: в нижнем венчике обломаны лепестки лотоса; у одной из фигур будд совершенно сбито лицо и над ним как раз кусок шестого нижнего зонта; у другой фигуры будды на груди стерты складки одеяния, руки и ноги; в самой верхней части слегка сбита одна из сторон пирамидки.

Высота: 0.082. Ср. A. Stein. Serindia. Oxford, 1921, IV, pl. VI, 1/0 0.0121 и I, 117. Материал — агальматолит.

КИ. 3485 (табл. V b). Обломок верхушки чайтьи.

Обломок верхушки чайтьи состоит из четырех зонтов. Каждый зонт представляет собою плоский круг, высота и диаметр его уменьшаются по направлению вверх. Первый круг имеет диаметр 0.020; высота его 0.006; второй имеет диаметр 0.016; высота его 0.004; третий имеет диаметр 0.012; его высота 0.004; четвертый круг имеет диаметр 0.010 и его вышина 0.004.

Каждый зонт имеет один и тот же орнамент: по нижнему борту идет ряд плоских продолговатых кусочков, вроде цепочки бусин; затем прочерчена узенькая лента вокруг. Все четыре зонта просверлены насквозь.

Сохранность: нижний первый зонт сохранился хуже всего; у него отбита часть круга; внизу каемка в виде кубиков наполовину отбита, кроме того по всей поверхности зонта имеются выбоинки; у второго зонта также отбита часть круга; сквозное отверстие отбито снизу и кажется расширенным; сверху отбита самая верхняя часть чайтьи.

Общая высота обломка: 0.023. Материал — агальматолит.

КИ. 3479 (табл. V c). Обломок фигурки человека.

Лицо очень сильно пострадало, и о нем нельзя ничего сказать; волосы (часть их сохранилась на лбу) должно быть первоначально были в завитках, сзади внизу на затылке возвышение — закрученные волосы; сейчас голова совершенно гладкая; на месте ушей — возвышения, и затем идут длинные до плеч серьги. Одеяние из тонкой облегающей фигуру материи, с крутым вырезом, который украшен спереди бордюром из ряда мелких выпуклых точек. Одеяние идет ниже пояса, что особенно видно сзади; на левом бедре разрез. Одет пояс, состоящий из ряда мелких выпуклых точек, вероятно, изображающих бляшки; на левом боку на поясе отломано что-то кругленькое — может быть пряжка? Или это обозначало вставленный в пояс камень. Спереди на середине пояса круглая вдавленность, может быть это тоже был камень? Одеяние имело длинные рукава, так как правая рука покрыта вся поперечными складками.

Сохранность плохая: лицо совершенно изломано, отбиты щеки, нос, вместо глаз и рта образовались дыры; левая рука совершенно отбита у плеча, у правой отбита кисть; на груди у плеча справа сбит кусочек;

правая нога отбита наискось сразу от пояса, левая отбита от бедра. Материал тальково-хлоритовый сланец.

Размеры: высота 0.041; ширина 0.025. Ср. A. Stein. Serindia. Oxford, 1921, IV, Khot. 02.0, pl. VI и I, 122.

Hāritī

КИ. 3307 (табл. IIIb) мы определили как изображение Hāritī, на основани двух маленьких фигур, справа и слева от центральной фигуры (правая обломана и от нее только слабые следы), так как мы эти маленькие фигуры считаем детьми. Возможно, конечно, что фигура изображение yakṣiṇī в типичной позе под деревом, причем маленькие фигуры не дети, а спутники, которые обыкновенно изображаются в меньшем размере по отношению к центральной фигуре. Недостаточно хорошее состояние пластинки не позволяет решить вопрос окончательно, но мы склонны толковать изображение, как Hāritī, особенно в виду ее большой популярности в буддийском быту. В собрании мы имеем еще обломок изображения Hāritī с ребенком (см. табл. IIIa) и в собраниях сэра А. Штейна и А. Лекока, кроме фрески,[4] полотна и образов на шелку[5] мы имеем обломок женской фигуры с ребенком, который может толковаться как Hāritī.[6]

Та роль, которую получила Hāritī в буддийском, даже монастырском, быту чрезвычайно характерна, как показатель использования буддизмом в весьма большом размере местных и вообще массовых культов, возникших задолго до буддизма и затем во многих местах, и особенно в Индии, переживших его и существующих еще до наших дней. К сожалению, эти народные, массовые культы еще совершенно не достаточно изучены на Востоке, чтобы мы имели право сказать, что нам известен ход их развития, но и теперь мы можем объединить некоторые данные, которые у нас есть по отношению к Hāritī и отождествляемой с нею богинею оспы Çītalā.

Hāritī популярная фигура легенды о Будде. Мы имеем рассказ, чрезвычайно характерный для понимания того, чем был в жизненном обиходе буддизм, который мы слишком склонны оценивать с его философской, атеистической стороны. Буддизм здесь таков, как и две другие крупнейшие мировые религии христианство и ислам. Он пропитывается верованиями масс и принимает их культы, с многообразным пантеоном второстепенных бо-

жеств, точно так же как христианство и ислам с их многообразными святыми и святынями. Рассказ, который мы изложим полностью, принадлежит китайскому ученому монаху И-цзину, предпринявшему паломничество в Индию в конце VII в. н. э. Он очень интересовался обрядово-бытовою стороною жизни буддистов (виная), что и нашло яркое отражение в его книге.[7]

В IX главе своей книги И-цзин говорит о монастырской трапезе и в связи с этим касается Hārītī:

«В низшем конце ряда сидений (монахов) делается приношение пищи матери Hārītī. В прежнем своем перерождении эта мать, по той или иной причине, дала обет съедать всех младенцев в городе Rājagṛha. Вследствие этого злого обета она лишилась жизни, переродилась yakṣī и родила пятьсот детей. Каждый день она съедала несколько младенцев в Rājagṛha и об этом сообщили Будде. Он взял и спрятал одного из ее детей, которого она называла своим любимым ребенком (повидимому, Priyaṃkara). Она искала его в разных местах и наконец нашла его у Будды: «Ты тоскуешь, сказал он ей, о своем потерянном любимом ребенке? Ты оплакиваешь одного потерянного из пятисот; насколько же более должны огорчаться те, кто из-за твоего жестокого обета потеряли единственного ребенка или двух?». Вскоре обращенная Буддою она получила пять предписаний и стала upāsikā (буддистка-мирянка).—«А как будут существовать впредь мои пятьсот детей?», спросила новообращенная Будду. «В каждом монастыре», ответил Будда, «где живут монахи, семья твоя будет получать достаточную пищу, которая будет предлагаться им каждый день».—По этой причине изображение Hārītī находится у входа или в углу трапезной каждого монастыря в Индии, представляющее ее держащею младенца на руках, и около ее колен трое или пятеро детей. Каждый день этому изображению приносится обильная пища. Hārītī подданная четырех небесных царей. Она имеет власть давать богатство. Если же кто по телесной своей слабости не имеет детей, молят ее о детях, делая приношения из пищи, их желание всегда исполняется. Полные сведения о ней даны в винае, так как я дал их лишь вкратце. Изображение демона матери детей (Гуй-цзы-му) уже находится в Китае».

Довольно значительное число известных нам изображений Hārītī подтверждает это указание китайского паломника. Правда, из собственно Индии мы за старое время знаем немного изображений одной Hārītī, в более

новое время это уже изображение богини оспы Çītalā, которая связана с Hārītī, хотя их точные взаимоотношения нам пока неясны.

Гандарское искусство дает нам ряд изображений Hārītī; мы видим, что иконографически тип ее далеко не определился, хотя, повидимому, основной мотив изображений Hārītī — женщина и ребенок, женщина и дети. 1) Статуя в Британском музее [8] изображает ее сидящей на скамье без спинки, как и на образе в Chotscho. На коленях у нее младенец, играющий ее ожерельем (вероятно Piṅgala). У ног играет семь младенцев; мы не склонны видеть в двух из них, как Фушэ, (который высказывает это впрочем лишь как предположение) адорантов, по три с каждой стороны, двое из них борются (ср. выражение в легенде, что сыновья Hārītī «были одарены силою великих атлетов»). Эта статуя по общей композиции близка вообще к образу из Chotscho. 2) Статуя из Sikrī [9] изображает Hārītī стоящей, на плечах стоит по младенцу, в правой руке младенец, хватающийся за грудь, левой рукой она подбоченилась. 3) Статуя из Skarah Dhērī [10] тоже стоящая, на плечах сидит по младенцу, на левой руке стоит младенец, в левой гроздь винограду, с виноградным листом. Прически всех трех фигур довольно схожи, во всяком случае первая и третья особенно схожи. 4) Четвертая, статуя из Sahri-Bahlol [11] очень отличается от трех предыдущих, она прежде всего четырехрукая. Верхняя пара рук держит: справа колокольчик (по определению сэра А. Штейна, на фотографии предмет более похож на чашу), слева трезубец; нижняя пара рук: справа ребенок, сидящий на ладони руки, слева сосуд с ручкой. У ног справа и слева по маленькой фигуре, повидимому, детей. В углах рта выступают клыки, характерные для демона (rākṣasī). По месту, где откопана статуя, можно предположить, что она находилась у входных ворот. Характерно длинное платье, сближающее ее с хотанским изображением и с обломком статуи в Лахорском музее (см. непосредственно дальше). 5) Обломок статуи в Лахорском музее [12] мы толкуем как изображение Hārītī, так как изображена женщина в длинном платье, держащая на левой руке младенца, хватающегося за грудь. 6) Близок к этому тип Hārītī в музее в Пешауере, [13] где прическа и отчасти платье напоминают статуи yakṣī или devatā под деревьями. Ребенок верхом на левом бедре, рука женщины поддерживает его за спину, ребенок хватается рукою за грудь. Правая рука женщины обломана. Фигура женщины с обломанными руками из Saptarṣi-Tilā в музее в Матуре [14] объясняется А. Фушэ как Hārītī (прическа и платье схожи с другими фигурами богини,

на основании остатка детской руки на левом плече; на снимке его не видно. К гандарским изображениям Hāritī, где она изображается вместе с Pāñcika или Kuvera, мы вернемся далее.

Мало понятным представляется то обстоятельство, что, до сих пор по крайней мере, Индия, кроме территории гандарского искусства, почти не дала нам изображений одной Hāritī, вне пары Kuvera-Hāritī, Pāñcika-Hāritī. Можно объяснить это, вероятно, тем, что ряд изображений еще не отождествлен и находится не определенный в индийских музеях или, как исследованное А. Фушэ изображение,[15] служит и поныне предметом поклонения в каком-нибудь глухом уголке Индии. Здесь главным образом должны нам помочь индийские краеведы, знатоки местных культов.

Mathurā, занимающая очень видное место среди центров развития буддийского искусства в Индии, уже дала нам два изображения Hāritī одной.[16] Она сидит с опущенными и широко расставленными ногами, поддерживая левой рукой ребенка, у ног играют дети, ниже на пьедестале ряд играющих и борющихся (?) детей; голова и правая рука отломаны. Другое аналогичное изображение, с правой рукой в abhayamudrā, помещалось на дверном столбе; параллельно ему изображение Kuvera. Из Māgadha мы имеем изображение более позднее, времен династии Pāla.[17] Hāritī сидит со спущенной правой ногой и поджатой левой, левой рукой она поддерживает младенца, у которого отбиты голова и руки. Правая рука отбита; повидимому, ее жест был varamudrā. Справа статуи небольшая фигура, повидимому спутника, а не ребенка, фотография не дает возможности точнее определить эту фигуру. По бокам нимба летящие devatā, сохранилась только правая часть нимба.

Тибетская иконография отразила легенду о Hāritī.[18] В четырех сценах изображена легенда: ее любимый сын скрыт чашею Будды, Hāritī мчится сперва в ад, затем за советом к Kuvera, потом она находит сына, который освобожден из чаши.

Индонезия переняла индийскую Hāritī в одном из наиболее распространенных типов: сидящая женщина с ребенком на коленях, у левой груди, вокруг нее копошатся дети,[19] которых здесь целых тринадцать.

Китай, несомненно, имел, как мы знаем из письменных источников, не менее значительное число изображений Hāritī, чем Индия, но эта иконография мало исследована и нельзя сказать, какие имеются типы и каковы соотношения с местными культами. В Японии, заимствовавшей в широкой мере свой пантеон из Китая, мы видим параллельно два типа, указанные

*

у А. Фушэ: тип стоящей rākṣasī с оскаленными зубами, ее же с ребенком, к которому она, повидимому, относится нежно, и другой тип — сидящей женщины, матери с ребенком на руках.[20] В Китае дело, повидимому, осложнилось тем, что произошло соединение или смешение двух иконографических типов — традиционной Hārītī и оженственного бодисатвы милосердия Avalokiteçvara, так наз. Гуань-ин. Начало этому раздвоению надо, повидимому, искать еще в Индии, где по отношению к Avalokiteçvara уже имеются указания на его способность давать просящим матерям здоровое, прекрасное потомство.[21] Мы должны сперва лучше знать местные культы Китая раньше, чем уясним себе соотношения в нем фигур буддийского пантеона. В Китае Гуань-ин с младенцем — «Великая Госпожа с белым облачением» — покровительница бездетных. На внешнее сходство ее с мадоннами христианских культов неоднократно указывалось, сходство это только совпадение, и лишь для недавнего сравнительно времени можно говорить о взаимных влияниях китайских буддийских и христианских изображений женщины с младенцем. Фушэ указывает еще на индо-китайские аннамские изображения Quan-Am, сидящей на скале и держащей младенца на руках.[22] Китайские источники сохранили нам переводы старых версий легенды о Hāritī, из которых одна более краткая, переведена проф. Э. Шаванном,[23] другой более подробный текст будет издан в переводе Ю. К. Щуцким. Даем версию по Шаванну.[24]

«Мать сыновей демонов была женою старого царя демонов Pāñcika; у ней было десять тысяч сыновей, которые все были одарены силою великих атлетов (malla). Младший назывался Piṅgala. Эта мать сыновей демонов была злая и жестокая, она убивала детей жителей, чтобы ими питаться. Население, которое от этого было в отчаянии, обратилось к «Чтимому в мире» и пожаловалось ему. Чтимый в мире взял тогда сына Piṅgala и поместил его на дно своей чаши. Мать сыновей демонов обегала весь мир и в течение семи дней искала Piṅgala, не находя его. Она предавалась горести и отчаянию, когда она узнала, что люди говорили: «Говорят, что Будда, Чтимый в мире, всеведущ». И она отправилась к Будде и спросила его, где ее сын. Будда тогда ответил ей: «У вас десять тысяч сыновей. Потеряв только одного, почему вы горестны и в отчаянии и почему вы его ищете? В этом мире у людей, у одних один сын, у других три или пять сыновей. И однако вы их губите». Мать сыновей демонов сказала Будде: «Если бы я могла теперь найти Piṅgala, я более не стала бы убивать

сыновей людей мира сего». Тогда Будда показал матери сыновей демонов Piṅgala, находившегося на дне чаши. Она исчерпала все свои сверхестественные силы, но не могла его достать. Она вернулась и стала умолять Будду. Тогда Будда ей сказал: «Если сегодня вы можете принять три прибежища и пять запретов и если вы не будете более убивать до конца вашей жизни, я вам верну сына». Мать сыновей демонов немедленно подчинилась повелению Будды и приняла три прибежища и пять запретов. Когда она приняла их, чтобы следовать им, сын был ей возвращен. Будда сказал ей: «Блюдите хорошо запреты. Во время будды Kāçyapa вы были шестой и младшей дочерью царя Канишки; вы совершили поступки весьма заслуженные, но так как вы не блюли защит, то получили это тело демона».

Этот рассказ в общем совпадает с рассказом И-цзина, но несомненно, что это разные версии, мы увидим, что версия, легшая в основу текста в Bodhisattvāvadāna-Kalpalatā, ближе к тексту, по которому передавал легенду И-цзин, так как имя сына Hāritī Priyaṃkara, повидимому, совпадает.

Через ряд столетий, в XI в. мы встречаемся вновь с легендою о Hāritī у плодовитого, но бездарного кашмирского поэта Kṣemendra в его Bodhisattvāvadāna-Kalpalatā, сборнике буддийских легенд.[25] Со свойственною ему манерою изложения он мало останавливается на фактических подробностях.

В городе Rājagṛha исчезают дети, население жалуется царю Bimbisāra. Царь совершает поклонение разным духам (bhūtapūjā) и узнает от божества города (puradevatā), что детей похищает yakṣī по имени Hārītikā (явная игра слов с глаголом harati, берет, похищает). Тогда царь с горожанами идет за помощью к Будде. Будда идет в жилище yakṣī, не застает ее, берет и прячет ее сына, по имени Priyaṃkara. Возвратившаяся домой мать, не найдя сына, начинает всюду искать его, она ищет среди людей, в адах (ghoreṣu nagareṣu), небесных обителях, в городах царей стражей стран света (lokapālanagareṣu). Один из них Kuvera советует ей отправиться к Будде, что она и делает. Она рассказывает Будде о своем несчастии; он отвечает ей, что у нее ведь 500 сыновей. Она отвечает, что даже при 10 000 сыновей потеря одного из них невыносима. Тогда Будда указывает ей, что она тем не менее похищала у людей, имевших одного сына, этого единственного сына, и прибавляет, что она получит обратно сына только, если примет шесть нравственных предписаний (çikṣāpada) и

откажется от насилия. Она принимает эти условия и сын ей возвращен. Будда рассказывает ей в заключение, по шаблону подобных легенд, о ее прежних судьбах, предопределивших ее рождение как Hārītī.

На культ Hārītī в Непале указывалось уже раньше, следует еще указать, что Bṛhatsvayambhūpurāṇa, говорящая о святынях Непала, упоминает об изображениях Hārītī и ее 500 сыновей в связи с святынею Svayambhū.[26]

Необходимо отметить еще, что подобно тому как Çītalā во внебуддийской литературе имеет свои заклинания и соответствующие молитвенные формулы, так и сама Hārītī в буддийской литературе имеет свои заклинания. Два таких заклинания приводятся в Sādhanamālā.[27] Oṃ hrīḥ aḥ hāṃ Hārītī yakṣeçvarī svāhā Hārītī-mantraḥ (Sarahapādānaṃ); Oṃ Hārītyai mahāyakṣiṇyai hara hara sarvapāpāni me kṣīṃ sarvvayakṣiṇi praveçani svāhā Hārītīmantraḥ (Vajrayoginībhāṣitaṃ Vādirājamañjuçrīsādhanaṃ). В Saddharmapuṇḍarīka, в главе о заклинаниях (Dhāraṇīparivarta, 21)[28] указана: Hārītī (var. Hārītī) ca nāma rākṣasī saputraparivarā, среди 11 rākṣasī (Lambā, Vilambā, Kūṭadantī, Puṣpadantī, Makuṭadantī, Keçinī, Acalā, Mālādhārī, Kuntī, Sarvasattvojoharī, Hārītī), возглавляемых Kuntī (Kuntīpramukhāḥ). А. Фушэ указывает на ссылку на Hārītī в Китае в Candragarbhasūtra.[29] Hārītī упоминается также в небольших текстах о божествах в Непале Naipalīyadevatākalyāṇapañcaviṃçatikā, стих 19, Aṣṭamīvratavidhāna.[30]

Дальнейшие указания на популярность Hārītī можно еще видеть в собственных именах. В ступах Sāñcī мы находим пракритское Haritīputa на коробках с мощами,[31] это же имя мы находим в надписи около 200 г. до н. э.[32] Мы его находим затем в Матуре. Около 200 г. н. э. мы находим имя Hārītīputra у двух государей из семьи Çātakarṇi: Cuṭukaḍānanda и Çivaskandavarman.[33] В дальнейшем мы встречаем часто в надписях династий Cālukya и Kadamba упоминание, что члены их носили название Hārītīputra, «сыновья Hārītī» в буквальном переводе, т. е. «потомки Hārītī». Если бы это указание не допускало иного толкования, то, имея в виду, что мы встретили термин Hārītīputra и ранее, мы имели бы и здесь несомненное доказательство популярности культа Hārītī. Но не исключена возможность иного толкования этого имени, данное уже давно тому назад Г. Бюлером.[34] Он говорит, что все метронимики старинных царей, буддийских и брахманских, образуются женским семейным именем с прибавлением слова putra —

сын. Эти имена переводятся: «сын жены из семьи такого то». Они даются, чтобы выделять детей разных матерей от одного отца. Все эти семейные имена являются именами брахманских родов (gotra). Это объясняется тем, что, согласно предписаниям священных книг, цари считались членами gotra своих домашних жрецов и получали соответственные названия. Но сам Бюлер считает возможным толковать Hāritīputra и как «отдаленный потомок Hāritī».[35] Соединенные с Hāritī Çītalā и Saṣṭhī тоже вводятся в собственные имена, так что видим: Saṣṭhidatta, Saṣṭhīdāsa, Saṣṭhisiṃha[36], у джайнов мы встречаем Çītalanātha и Çītalasvāmin, имена десятого архата джайнов.

Mahāvastu,[37] текст, относящийся, как известно, к винае, чрезвычайно запутанный в своей редакции и дающий много фактов из легендарной биографии Будды, показывает нам, что были какие-то легендарные шаблоны относительно успешной борьбы Будды с эпидемиями, выражаясь современным языком, причем эти эпидемии имеют «не человеческое» (amanuṣya) происхождение, т. е. вызваны разными злыми божествами, yakṣa, rākṣasa и т. п. Так, явно оборванный и потому неопределенный, рассказ о какой-то yakṣiṇī Kundalā, у которой было 1000 сыновей, которых она рождала сразу по пятисот, имеет несомненно какую-то связь с легендами о Hāritī. Говорили, что дети yakṣiṇī были после смерти матери посланы в город для наведения мора. Попытки бороться с эпидемией при помощи разных учителей-чудотворцев не дали благоприятных результатов, один Будда достигает успеха. По шаблону буддийских легенд здесь приводятся случаи, когда Будда в прежних перерождениях боролся успешно с эпидемиями. Эти указания очень любопытны, так как они говорят нам опять о разных культовых обычаях в области народного здравия. Конечно, легендарно шаблонный характер этих указаний затемняет многое в передаче старинного фольклорного материала. Рассказывается, как Будда, будучи отшельником, слоном, буйволом, заставлял стихать эпидемии, вызванные наваждением злых божеств. Во всех рассказах упирается на тот факт, что эпидемия исчезала как только целитель достигал границы пораженной бедствием местности. Здесь опять несомненное указание на старинные культы, связанные с границами (sīmā) территорий. Нам известны указания на «празднества перехода границ (sīmātikramaṇotsava)». Терминология рассказов по отношению к эпидемиям[38] стоит в параллелизме с терминологией культа Hāritī и аналогичных божеств.

Более углубленное изучение большого массового индийского пантеона поможет нам и в лучшем понимании памятников искусства. Так мы сейчас на основании изучения Hāritī постараемся определить одну фигуру в сцене рождения Будды.

Среди фигур, входящих в состав довольно сложной композиции изображений рождения Будды, есть одна, которую может быть было бы правильно толковать в связи с довольно сложным вопросом о богине покровительнице детей и богине оспы, с которыми связываются и представления о буддийской Hāritī и Çītalā. Вопрос этот чрезвычайно любопытен по тому свету, который он бросает на использование буддизмом древнейших массовых культов, из которых многие, повидимому, пережили буддизм в Индии. Трудность полного разъяснения этого вопроса в том, что мы очень мало знаем о бесконечных местных культах Индии, так как, с одной стороны, краеведческие исследования довольно слабо развиты в Индии, а с другой — очень мало краеведческой индийской литературы попадает в европейские библиотеки.

На ряде изображений[39] мы видим, что непосредственно за женской фигурой, поддерживающей роженицу, стоящую под деревом, стоит женская фигура, у которой в левой руке сосуд для воды, в правой предмет, который мы объясняем, как кропило, на основании данных, о которых будет сказано далее. Если мы примем во внимание, что богиня покровительница детей Hāritī заняла определенное и весьма заметное место в буддийском обиходном пантеоне, то будет довольно вероятным предположить, что в сцене рождения Будды буддийское искусство пожелало дать место женскому божеству, покровительствующему детям. Но если легенда о Hāritī была уже известна в это время, что весьма вероятно, то известно было и то, что в жизни Будды Hāritī появилась уже во время его учительской деятельности и таким образом женская фигура с кропилом или веткою дерева и сосудом не может толковаться как именно Hāritī, хотя несомненно связана с представлением о ней. Как называлась эта богиня и называлась ли она, как теперь, Çītalā и была ли она специально приурочена к оспе, мы пока не знаем. Аттрибутами Çītalā являются сосуд и кропило. Çabdakalpadruma с ссылкою на Skandapurāṇa приводит ее восхваление (stava), имеющее целью избавить, повидимому, от разных высыпаний, может быть и оспы (visphoṭakabhayāpahaṃ)

namāmi Çītalāṃ devīṃ rasabhasthāṃ digambarīṃ
mārjanīkalasopetāṃ sūrpālaṃkṛtamastakāṃ

Другое молитвенное обращение к ней приводится в интересной книге Nagendranath Vasu[40] с неопределенною ссылкою на тантры.

Oṃ çvetāṅgīṃ rasabhasthāṃ karayuygavisalanmārjanīpurṇakuṃbhāṃ mārjanyā purṇakuṃbhād amṛtamayajalaṃ tāpaçāntyai kṣipantāṃ digvastrāṃ mūrdhni sūrpā kanakamaṇigaṇair bhūṣitāṅgīṃ trinetrāṃ visphoṭādy ugratāpapraçamanakarīṃ Çītalāṃ tvāṃ bhājāmi.

Любопытно, что по существу эти призывы к Çītalā совпадают с текстом вотивной надписи на гандарском изображении Hāritī, где говорится о богине: «да излечит (досл. успокоит) трудно излечимую оспу у детей» (çamayeta duçamya ma(ṣu)ra tanayeṣu).[41]

Доказательств принадлежности культа Hāritī к тем необыкновенно древним массовым культам, которыми полон быт человечества, много; некоторых из них мы коснулись уже, но одно необыкновенно яркое приведено А. Фушэ в его ценной работе по древней географии Гандары. В поисках за указанными китайскими паломниками памятниками буддизма он в местности, где, повидимому, в VII в. был, по его указаниям, китайский паломник Сюань цзан,[42] нашел ступу Hāritī; здесь имеется курган, носящий название Saré-Makhé-Dhērī «Курган Красного лица». В окрестностях рассказывают, что, когда ребенок поражен болезнью «Красного лица» (Saramakh, т. е. оспой), то родители приводят его к кургану. В рот больному и в ладонку, которую он носит на шее, кладут щепотку земли, собранную на верхушке кургана, и ребенок выздоравливает. Почему? На этот вопрос никто теперь уже не может ответить: легенда утрачена, остался только обряд. Средство помогает одинаково мусульманам и не мусульманам. Женщины доставляют сюда приношения из риса и зерна.

В дополнение к сказанному А. Фушэ мы хотели бы добавить о наблюденном нами в Восточном Туркестане в Кучаре, где видны, вероятно, тоже следы культа Hāritī в мусульманском мазаре «Чичек анам» — матушка наша оспа, в Уч-асан-мехалла. Семь божеств оспы-сестры «Чичек агачилер», из которых нам назвали поименно четырех: Терме-теркен, Кырма-теркен, Кутлук-мубарек, Кунджи теркен.[43] Как известно, у турецких народов чичек (монг. цецек) — название оспы.

В длинной, индийской серии превращений женского божества, которое буддизм воспринял как Hāritī, есть звено, в котором это божество носит название Ṣaṣṭhī — «Шестая», соединяемое затем с именем Çītalā, богини

оспы. Она имеет свой праздник Çītalā-ṣaṣṭhī,[44] 6-ой лунный день светлой половины месяца Māgha — 3 февраля) празднуемый женщинами, у которых есть дети, первоначально, повидимому с целью молитв о сохранении здоровья детей, затем праздник получил особенно отношение к оспе. Она отождествляется с Durgā (Medinī), Brahmavaivartapurāṇa (цитата в Çabdakalpadruma) говорит:

. . . . matṛkāsu pūjyatamā sā ca ṣaṣṭhī prakīrtitā
çiçūnāṃ prativiçveṣu pratipālānakāriṇī
tapasvinī Viṣṇubhaktā Kārtikeyasya kāminī
saṣṭhāmçaṃçarūpā Prakṛtes tena ṣaṣṭhī prakīrtitā
. . . .
mātṛrūpā dayārupā çaçvatrakṣaṇarūpiṇī
jale sthale cāntarīkṣe çiçunāṃ svapnagocare.

Из этих слов ясна ее роль хранительницы детей и широкая связь с разными культами. Если бы мы обладали достаточными материалами по краеведению Индии, то несомненно получили бы любопытную картину широкого распространения разных культов божеств хранителей детей, божеств женских болезней, богатый материал по скрещиванию и генезису этих культов, тесно связанных и с так называемой народной медициной и разными сторонами быта. Любопытные страницы ценного труда Крука, касающегося только северной Индии,[45] показывают, как много можно было бы сделать в отношении исследования массовых культов и вообще массового творчества при коллективной, плановой работе даже еще теперь; конечно, необходимо спешить, ибо даже и в Индии, даже в индийской деревенской глуши, жизнь не стоит и многое бесследно исчезает.

Укажем еще на один любопытный пример религиозного синкретизма, в связи с вопросом о культе оспы и Hāritī Çītalā. В краеведческой заметке «Дева Мария и ее сестры»[46] говорится об истории одного образа «богоматери» в часовне в Бандра к северу от Бомбея на «холме Марии». Первоначально часовня была построена португальцами в 1678 г., потом разрушена во время набега мараттов, причем образ был брошен. Кто-то его сохранил и поместил во вновь построенной на том же месте в 1761 г. часовне. Теперь этот образ очень популярен, как чудотворный, причем создалась и соответствующая местная легенда. По этой легенде дева Мария родилась в индийской семье и имела шесть сестер: Sitlādevī, которая

в Andherī, в Salsette, Santhāi в Kantevarī, в Bāndrā, Parbādevī в Mahim, где ежегодно ярмарка и где имеется ее храм, Lillāvati, храм которой близ Girgaun.[47] Имя Sitlādevī, т. е. богини оспы Çītalā, указывает, что мы имеем дело с божествами, покровительницами детей и охраняющими от оспы, свирепейшей для детей болезни, семью сестрами или «матерями». Понятно поэтому, что по линии массовых культов сюда вовлечена была и христианская «богоматерь», не без влияния на это, может быть, осталось и название Mārī, или Māriyammai богини оспы в некоторых местах Индии,[48] сближенное с Мария. Легенда говорит, что Мария приняла христианство. В день своего праздника в сентябре она садится в лодку и едет приглашать на праздник своих сестер, которые, как и она, живут у моря. Таким образом к Hāritī через Çītalā тянется нить, связывающая ее и с христианским культом девы Марии, как бы оправдывая даваемое ей в научных работах название буддийской мадонны.

Индийская научная медицинская литература сравнительно поздно начинает уделять внимание оспе и ее лечению, сперва, повидимому, не выделяя ее из ряда других, сходных болезней, причем оспа носит сперва название, которое мы уже встретили выше в старинной надписи, «чечевичная болезнь» (māsūrī, masūrikā)[49] по форме и цвету оспинок. За то, как мы видели, большое внимание ей всегда уделяла народная медицина и верования. Мы знаем, что в особом отношении к Çītalā и к оспе вообще стоит дерево Nimba (*Azadirachta Indica* или *Melia Azadirachta*) и что его листьями пользуется для лечения оспы не только народная, но и научная индийская медицина. Необходимо указать еще и на другое совпадение. Научная медицина знает восемь форм оспы (Çītalā — холодная болезнь), включая и основную форму болезни, массовые культы говорят о семи сестрах божествах оспы, на связь указывает и известное совпадение имен. К сожалению, мы еще очень мало знаем об истории распространения оспы в Индии и прилегающих странах. Для истории индийской культуры и даже для медицинско-практических мероприятий по линии профилактики это имело бы значение, поскольку оспенные эпидемии очень грозны в малокультурной среде. Данные по культу Hāritī и ее преемниц, в странах, где был буддизм или где он еще существует, помогают выявить местные культы покровителей детей и прибежищ в детских эпидемиях, и специально оспы. Мы постарались поэтому собрать некоторый, почти исключительно индийский, материал, чтобы положить почин более подробному и

разностороннему исследованию указанных нами культов, надеясь вернуться к этому вопросу.

Если, как мы видели, Hāritī пользовалась широкою популярностью сама по себе, как богиня покровительница детей и спасающая от оспы, то не менее широка была ее популярность как одного из элементов божественной пары, дающей богатство и плодородие и которую мы главным образом знаем по буддийским памятникам, но которая, несомненно, заимствована буддизмом из массового пантеона, не принадлежавшего никакой определенной религии и смешавшегося со всеми; мы знаем, что эта пара дожила до наших дней в Индии. На нее первый, повидимому, обратил внимание А. Фушэ и посвятил ей специальное исследование;[50] оно является руководящим в настоящее время и мы его только дополним указанием на переживание и в наше время. Как части того обширного массового пантеона, который в значительной своей части принадлежал всем временам, народам и странам, эти две фигуры божеств богатства и плодородия пережили и много переименований и много переоформлений, и их переживания, даже в одной Индии, нам далеко не ясны. Мы хотели бы указать, что, повидимому, но уже с новыми обозначениями, наша пара дожила до наших дней: в праздник Holi (месяц Phālguna — февраль), в котором половой элемент играет особенную роль, изготовляются глиняные раскрашенные изображения пары божеств, которые сидят обнявшись в позе нашей пары, Hāritī и Pāñcika или Kuvera,[51] но носят, повидимому, разные имена, в некоторых местах это даже Çiva и его жена Parvatī.

По поводу изобилия изображений А. Фушэ справедливо замечает: «Les regrettables antécédens d'une Hāritī et d'un Pāncika ne les ont pas empêchés d'en executer tant qu'on voulait: et on voulait beaucoup. Peut leur chaut de servir ainsi l'insolente fortune d'un couple d'anciens génies cannibales, et qui pis est, de proposer par la même occasion à la dévotion bouddhique le piège du démon, dont la vielle communanté se défiait le plus, a savoir une figure de femme». К многочисленным гандарским изображениям пары Kuvera и Hāritī, изображенным у А. Фушэ, можно было бы прибавить теперь еще несколько, найденных после выхода в свет его работы, но материал А. Фушэ достаточно велик, чтобы им пока ограничиться.

Несомненно, что в определенной, но не достаточно пока выясненной связи с парою божеств плодородия Kuvera (или Pāñcika и Hāritī) стоят

некоторые изображения того несколько эротического типа,[52] как и описанная выше (*КИ* 3471) небольшая группа, которая вряд ли потеряла свой культовый характер, несмотря на кажущийся чисто бытовым характер композиции. Столь удачно начатое А. Фушэ исследование судеб этой божественной пары в культе, быте и искусстве заслуживает несомненно расширения и продолжения.

Мотив женщины и дерева

Пластинка с изображением женщины, которую мы считаем изображением Hāritī, любопытна еще и в том отношении, что она представляет один из любимых мотивов индийского искусства с очень древнего времени, мотив женщины и дерева. Весьма возможно, что помещение Hāritī под деревом вызвано связью, какая имеется между нею и рождением Будды, которое как известно имеет отношение к мотиву женщины и дерева, так как мать Будды родила стоя, держась поднятой рукой за дерево. Мотив «женщины и дерева» имеет уже свою специальную литературу, которая показывает, что здесь опять переплетается ряд представлений, относящихся к массовым культам. Подробно этот вопрос рассмотрен в прекрасной работе проф. Фогля,[53] к которой в настоящее время можно сделать несколько добавлений.

Термин çālabhañjikā имеет следующие значения: 1) статуя из дерева, 2) игра у народов Восточной Индии, с этим связано, повидимому, 3) особое празднество и 4) публичная женщина. Нас интересует первое, второе и третье значение слова. Первое распространительно переносится вообще на статуи, представляющие мотив женщины и дерева, такая женщина, соединяемая с деревом, носит еще ряд названий, связанных с словом дерево (daruputrikā, vṛkṣakā, vṛkṣadevatā, vārkṣī). Празднество и связанная с ним игра, судя по названию, состоявшая, по крайней мере в части, из срывания цветов, имели, повидимому, какое-то культовое значение. Мы видим, что с этим празднеством родственны представления о том, что известные деревья зацветают от прикосновения ноги девушки или молодой женщины, причем это представление увязывается с представлением об исполнении особых желаний беременной.[54] Как видно мы опять попадаем в цикл представлений о деторождении и плодородии. На этой почве несомненна связь женщины и дерева, причем интересно отметить, что представление это широко

распространено; мы его напр. встречаем в почти тождественных формах в Индии и в Скандинавии, не говоря уже об общеизвестном обхватывании дерева Латоною, при рождении Аполлона.[55] Вот что говорится по поводу старинного дерева в Индии для облегчения родов: «Another object of interest in Rámpâl is the everlasting Gajariya tree... It is held in high veneration by the Hindus and various stories are current about its virtues and sanctity. It is worshipped by the women, particularly by the barren ones, who besmear it with oil and vermilion in hopes of being cured of barrenness. A faqir is said to have violated its sanctity by cutting a root, but he instantly vomited blood and died. No one would now venture to tear a leaf or lop a branch».[56] Если сравнить с этим следующее указание на то же явление в Скандинавии, то станет ясным, что мы имеем дело с глубоко родственными культовыми представлениями: «In Sweden even at the present day an elm or lime tree growing in front of the homestead is often regarded as the värträd (ward-tree) the abode of the domestic spirit and from this tree not a leaf must be plucked or the smallest splinter cut. Pregnant women resorted to it and hoped by embracing it to secure easy delivery».[57] Соединение мотива чудесного деторождения (Будды) с срыванием цветка, имеющим празднично-культовое значение, опять указывает на использование буддизмом элементов массовых культов. Этим же объясняется необыкновенно широкое использование мотива «женщины и дерева» индийским искусством самых разных времен и самой разной среды.

Малая изученность вопроса о культовых отношениях женщин и деревьев, на которую мы только что указали, лишает нас пока возможности с уверенностью дать более широкие обобщения, но уже и теперь мы имеем значительный фактический материал для несомненного установления факта этих культовых отношений. Мы знаем из разных источников в Индии о браках между женщинами и деревьями, о браках между деревьями, о специальной роли в этом отношении известных пород деревьев,[58] знаем из специальной литературы по эротике терминологию, указывающую на связь дерева с половыми отношениями.[59] Необходимо заметить, что элементы, казалось бы с буддизмом, как с религией и философией, ничего не имеющие общего, широко использованы в его искусстве и даже в его канонической литературе. Памятники материальной буддийской культуры, надлежащим образом объясненные, дают нам богатый материал для выяснения этой глубоко бытовой стороны религии, конечно, не одного буддизма. Мы видим,

как в сущности быт глубоко влияет на религию, на какие бы отвлеченные высоты она не стремилась, казалось бы, уйти.

За пределы нашей статьи выходит, конечно, сколько-нибудь полное обозрение индийских памятников, трактующих тему «женщина и дерево», как не входит в нее и подробное рассмотрение этой этнографической темы. Они частью уже указаны в цитированных работах, частью находятся в общедоступных изданиях.[60] Материал громадный, который надлежит тщательно изучить, так как он несомненно может бросить свет и на сложный вопрос взаимных влияний между искусством на Востоке и на Западе, занимающих в настоящее время в значительной мере всех специалистов.[61]

В первых же известных нам памятниках индийского искусства мы наблюдаем широкое применение нашего мотива, который искусно применяется и для архитектурных эффектов на воротах, у входов, в орнаментовке столбов. Так мы его встречаем уже в Бархуте, в Махабоди, Санчи, Амаравати, в громадном количестве в Матуре, в Гандаре и он продолжает также широко применяться в Индии и до новейшего времени.

Kinnara

Kinnara, женское kinnarī, с неясно, повидимому, определившимся характером, и то отделяемые от kiṃpuruṣa, то присоединяемые к ним. Владыками и тех и других (Kinnareçvara, Kimpuruṣeçvara, Kinnareça, Kimpuruṣeça) считаются Kuvera, бог богатства и Druma. В словаре Amarakoça дано такое определение: açvamukhatvāt kutsitā narāh (AK, I, 11) и turaṃgasya vadanam asya (AK, I, 71); это определение говорит лишь о типе с лошадиной головой (см. дальше). В техническом сочинении Mānasāra[62] дается иное описание: «The kinnaras having the legs of a cock, the middle part of the body being human and the face beaked like garuḍa with spreading wings. They wear a crown on their head and hold a viṇā in their arms». Этимологически и kinnara и kiṃpuruṣa объясняются одинаково, «что за человек», с легким пренебрежительным оттенком (kutsay).

В индийском искустве не выработался один определенный тип kinnara, как и вообще других аналогичных существ массового пантеона, в связи, очевидно, с указанной неопределенностью их характера; это же относится и к garuḍa (тоже отчасти птицечеловеку) и к многообразным yakṣa —

гениям.[63] Любопытно отметить, что то же явление неустановленности определенных типов мы встречаем и в античном искусстве по отношению к частью аналогичным существам, горгонам, гарпиям, сиренам.[64]

На основании материала, каким мы пока располагаем, мы сочли бы возможным в настоящее время определить семь главных типов изображений kinnara; причем, конечно, вероятно, что знание более обширного материала позволит установить новые разновидности и даже типы. При отдельных типах мы указываем ряд изображений из разных мест и разного времени, не стремясь, разумеется, сколько-нибудь исчерпать материал.

I. Человеческое изображение, без каких-либо отличительных черт.[65] II. Человек с поясом из листьев; разновидность, ног нет, вместо них листья.[66] III. Человеческая фигура с лошадиной головой; известные изображения — женские.[67] IV. Человеческая фигура с крыльями.[68] V. Человек до пояса, крылья у пояса, ноги птичьи.[69] VI. Человеческая голова, руки и грудь, крылья на спине; нижняя часть туловища, ноги и хвост птичьи.[70] VII. Человеческая голова (иногда и грудь), тело и ноги (крылья, хвосты) птичьи.[71]

Наиболее распространенными типами являются, повидимому, три последних. Седьмой тип иногда чрезвычайно трудно отличить от изображений garuḍa, у которого обыкновенно лишь резко выраженный птичий клюв; так, напр. печать времени гупта, изображающая несомненно garuḍa,[72] могла бы вполне толковаться, если бы не змея на шее, как изображающая kinnara. Повидимому, главный отличительный признак изображений garuḍa, кроме ясно обозначенного птичьего клюва, змея (nāga) на шее, или в клюве или в когтях. Мы не касаемся фигур kinnara, в которых орнамент заменяет и руки и вообще связывает всю фигуру с орнаментальными мотивами.

Поскольку kinnara приписываются функции небесных музыкантов и они изображаются часто с музыкальными инструментами, постолько их легко смешать с gandharva, являющимися присяжными небесными музыкантами Индии. Kinnara чаще всего изображаются парами — женская и мужская фигуры.

Несомненно, что изображение человеко-птицы очень древнее и широко международное, оно имеет значительную специальную литературу, хотя многое в создании этого образа и в истории его развития и распространения далеко еще не ясно.[73]

Вопрос определения изображений kinnara осложняется тем, что мы нередко, в индийском искусстве встречаем изображения существ, частично похожих на указанные выше типы, но с другой стороны как-будто увязывающиеся с какой-то другой, нам пока неясной мифологической линией. Так, в старинных (до н. э.) пещерах в Bhājā и Pitalkhorā мы видим существа, которые Бёрджесс[74] называет «крылатыми сфинксами»: голова человеческая, туловище и ноги быка, крылья. С другой стороны, любопытно сравнить с этим изображения на старинной джайнской ступе в Mathurā, где крылатые львы, с женскими и мужскими верхними частями туловища, с человеческими головами и руками. Аналогичные изображения мы находим в скульптуре IV—V в. в Бенгале,[75] где дан тип, напоминающий классическую гарпию: человеческая голова, женская грудь, крылья у плеч, туловище и ноги льва. Любопытно, что на том же памятнике имеется изображение kinnara, отвечающее примерно типу V. На обломке камня видны: голова, туловище, руки женщины, крылья (?) и хвост, переходящие в лиственный орнамент, ноги птичьи (?). Автор описания называет обе эти фигуры kinnarī. На упомянутой уже джайнской ступе в Mathurā[76] видна летящая фигура: голова, туловище, руки человека (женщины?), крылья у плеч, птичий хвост, ноги на фотографии как-будто лошадиные, на рисунке лапы хищника. Против нее фигура типа kinnara (тип VI), на фотографии не видно ног, на рисунке или птичья лапа или лапа хищника. Совершенно другого характера находящиеся тут же фигуры кентавров (человеко-коней), у которых низ туловища покрыт большим листом, спускающимся между ног. Это, по всей видимости не kinnara. Обозначения у В. Смита непонятные: «suparnas or harpies, and kinnaras or centaurs». Разновидность типа, подобного гарпии, но без крыльев, с человеческими головой и руками, женской грудью, со стилизованным, распущенным веером хвостом мы встречаем в современной индийской керамике. Бёрдвуд[77] по поводу этой фигуры говорит: «sphinx made by Surat potters». Изображение kinnara в Bodhgaya (тип. VII), повторенное в книге Бёрдвуда он называет «harpy». Список фигур в известной мере родственных kinnara можно вероятно довольно значительно пополнить.

Вообще весь вопрос о kinnara, несмотря на очень ценные и богатые материалы А. Фушэ в его известном труде по гандарскому искусству, нуждается еще в ряде исследований и в привлечении нового материала, как из древних, так и из новейших памятников.

Мотив птицы и лиственного орнамента

Индийское искусство широко использовало мотив птицы и лиственного орнамента, но, насколько можно, при ограниченном количестве древних памятников, быть уверенным в правильности устанавливаемых фактов, в древнейших памятниках мотив птицы и лиственного орнамента встречается еще сравнительно реже, потому что животные и, конечно, и птицы изображаются по преимуществу реалистически. Мы это видим на бархутской стӯпе (II в. до н. э.), где птицы, представленные реалистически, играют роль в определенных сценах.[78] Но еще в памятниках более древних, знаменитых столбах (stambha) Ашоки в III в. до н. э. мы уже встречаемся с птицею, хотя и изображенною вполне реалистически, но в сопровождении или окружении орнаментальных мотивов.[79] На воротах стӯпы Sāñcī (I в. до н. э.) мы встречаем павлина, трактованного чисто реалистически, но тут же условную фигуру garuḍa с птичьим клювом, и тут же мы встречаем на столбе уже объединенный мотив лотосного орнамента и haṃsa (гусь): водяной цветок, водяная птица.[80] В I же в. до н. э. мы находим наш мотив и в Orissa и в Khandagiri. Это та же птица, которую мы встретили уже на столбах Ашоки и которая играет главную роль в интересующем нас мотиве. В Mathurā после н. э. мы уже встречаем мотив garuḍa и орнамента,[81] также как в Amarāvatī аналогичный мотив haṃsa с ожерельем в клюве,[82] который мы находили и в Восточном Туркестане,[83] а также на известной шкатулке Канишки.[84] Находим haṃsa и в Sārnāth.[85] Далее, примерно в IV в., мы находили haṃsa с лотосами в клюве в Anurādhapura на Цейлоне.[86] Несомненно, что за эти столетия наш мотив получил уже широкое распространение в Индии и если бы большее количество памятников было доступно, то мы значительно могли бы умножить примеры. Об этом можно судить по тому, насколько этот мотив, в форме чрезвычайно близкой к нашей пластинке, широко применен в фресках Ajaṇṭā.[87]

Но так как мы встречаемся с этим мотивом в искусстве Ирана,[88] первоначально имевшем большое влияние на Индию, то, пока вопрос не проработан широко по памятникам, трудно указать обстановку и время появления этого мотива в искусстве Индии. Мы поэтому пока ограничимся вышеприведенным суммарным перечнем параллелей и укажем еще только на одну, уже тоже гандарскую, параллель,[89] которая сходна с нашим изо-

бражением до мелочей, единственные отличия: форма пластинки — овальная, и затем птица шагает, а не стоит; в остальном сходство поразительное и простирается до мелочей и в изображении haṃsa и в изображении растительного орнамента, как можно убедиться из сравнения снимков (ср. табл. II c.).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ср. M. A. Stein. Ancient Khotan. Oxford, 1907, I, 209; его же, Serindia. Oxford, 1921, 14, pl. VI. Ограничиваемся этими ссылками; о предметах из Гандары, привезенных другими экспедициями, будет упомянуто, где это нужно для сравнения.

[2] По поводу того, что бодисатву Авалокитешвару часто принимают за Кришну, Бёрджесс говорит: «But as Mr. Hodgson was the first to point out, there are many points of similarity between Brahmanical and Buddha images. Nor is this very difficult to account for. Buddhism did not deny the existence of the popular gods; it only assumed that they were within the great cycle of sentient existence and feeling and therefore, however exalted, liable to ultimate change, and in need of a knowledge of Buddha's law; and so he was represented as having preached to them and they in turn were willing disciples and ministrants to him. Hence when Buddhism began to relapse into idolatry, it readily introduced figures of these gods, and especially those of the Śaiva pantheon, into its temples as attendants on Buddha, — perhaps also as a means of attracting to them Brahmanical worshippers» (Arch. Surv. of W. India III, 80. London, 1878). Хотя и сказанные давно, эти характерные слова принимаются многими и теперь.

[3] Определения материала любезно сделаны В. И. Крыжановским, которому мы позволяем себе выразить нашу признательность.

[4] M. A. Stein. Ruins of Desert Khatay. L. 1912, II, 414 и pl. XI b. Повидимому, не позднее VIII в., а может быть и несколько ранее, по указанию М. А. Штейна. A. Foucher. La Madonne Bouddhique. Monum. et Mém. publ. par AIBL, XVII, fsc. 11 (Paris, 1910) и id. Beginnings of Buddhist Art. Paris—London, 1917, 285—286, pl. XLV; Sir A. Stein. Serindia. Oxford, 1921, III, 1252—53, 1260—61.

[5] Из города на Яре (иногда, но неправильно называемом Яр-хото). — A. v. Le Coq. Chotscho. Berlin, (191), T. 40 b. В объяснительном тексте Лекок указывает на то, что у входа в монастырь № 9 в Безеклике справа было, повидимому, и изображение Kuvera; ср. A. Foucher, l. c., 271—75 и фронтиспис. Здесь, на полотне, Hārītī сидит, дает грудь младенцу, с обеих сторон по четыре ребенка играющих. Из Дунь-Хуана образ на шелку: Sir A. Stein. The Thousand Buddhas (with an Introductory Essay by Laurence Binyon). L. 1921, XVII и p. 31; ср. Serindia, 1078. Боковая фигура на образе тысячерукого Avalokiteçvara, видны голова, плечи, на них по младенцу. По поводу изображений Hārītī в Турфане см. также Sir A. Stein. Innermost Asia. Oxford, 1928, pp. 618 и 628.

[6] M. A. Stein. Ancient Khotan. L. 1907, I, 220, Kh. 003 g и II, pl. XLVIII; ср. A. Foucher. AGBG, II, 129, fig. 376. В Ленинграде, к сожалению, нет второй части второго тома Foucher.

[7] A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A. D. 671—695) by I-Tsing, translated by J. Takakusu. Oxford, 1896, pp. 37—38. Несмотря на определенные указания И-цзина относительно изображений Hārītī в монастырях нельзя быть вполне уверенным, что эти предписания исполнялись. Так в винае Mūlasarvāstivādin есть только указание на то, что в трапезной изображались yakṣa с птицею: M. Lalou. Notes sur la décoration des monastères bouddhiques. RAA, V, 183—185. У J. Takakakusu ссылка: Saṃyuktavastu, гл. XXXI и Saṃyuktaratnasūtra, VII, 106.

*

[8] J. Burgess. The Gandhara Sculptures. Journ. Ind. Art and Industry. 1898 (отд. отт. 1898), pl. 2, 2.

[9] E. Senart. Notes d'épigraphie indienne. III. De quelques monuments Indo-Bactriens. B. Les Statues de Sikri. JA, 8, XV, 139—163, pl. III, 1890; J. Burgess, l. c., 1, 2; A. Foucher. BBA, pl. XLVII, 2; V. A. Smith. History of Fine Art in India and Ceylon. L. 1911, 115; A. Stratton. A dated Gandhara Figure. JAOS, XXIV, 1, 6 (First half 1903) c fig. 3, p. 6.

[10] A. Stratton, l. c., fig. 1; A. Foucher. AGBG, II, 129, fig. 377 (опечатка: в тексте 378).

[11] A. Stein. Excavations at Sahri-Bahlol. ASIAR, 1911—12, p. 107, pl. XLI, fig. 16.

[12] J. Burgess, l. c., pl. 3, 1.

[13] A. Foucher. AGBG, II, fig. 376.

[14] Ib. fig. 378.

[15] A. Foucher. Les images indiennes de la Fortune. Mém. conc. l'Asie Or. 123—138, pl. LXIII и fig. 1. Paris, 1913.

[16] J. Ph. Vogel. The Mathura school of sculpture. ASIAR, 1909—10, 63—79, см. p. 77, XXVIII d; ср. аналогичное изображение в British Museum у A. Foucher. AGBG, II, fig. 374.

[17] V. Goloubew. Quatorze sculptures indiennes de la Collection Paul Mallon. Paris, s. a., pl. X: La déesse Hariti.

[18] J. Hackin. Les scènes figurées de la vie du Bouddha d'après les peintures tibétaines. Mém. conc. l'Asie Or., II, 1—142. P. 1916, pp. 98—100, pl. XVII, 305—308, table № 78; ср. A. Schiefner. Eine Tibetanische Lebensbeschreibung Çâkyamunis. Mém. Ac. de St. Pétersbourg, 1849, p. 67. Hāritī здесь названа Harini.

[19] B. Kerjes en G. den Hammer. De Tjandi Mendoet voor de Restauration. Batavia — s'Gravenhage, 1903, p. 19; J. Ph. Vogel. Le Kubera du Čandi Měndut (fig. 8 и 9). BEFEO, IV, 727—730 (1904); A. Foucher. BBA, pl. XLVIII, 2 и p. 264, 283—284. Изображение на левой стороне входного коридора храма Candi Mendut, близ знаменитой ступы Боробудур (IX в.). На правой стороне изображение божества богатства; тоже традиционное положение этих двух родственных фигур индийского пантеона. Изображения в прекрасной статье Вогля не ясные, у А. Фуше тоже, лучше всего в голландском издании.

[20] A. Foucher. BBA, pl. XLIX японские статуэтки, pl. L — китайские.

[21] Saddharmapuṇḍarīka, ed. H. Kern a. Bunyiu Nanjio. St. Petersburg, 1910 (BB), XXIV pariv., pp. 441—442: «yaç ca kulaputrāvalokiteçvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya putrakāmo matṛgrāmo namaskāraṃ karoti tasya putraḥ prajāyate 'bhirūpaḥ prāsādiko darçanīyaḥ putralakṣaṇasamanvāgato bahujanapriyo manāpo 'varopitakuçalamūlaç ca bhavati yo dārikām abhinandati tasya dārikā prajāyate 'bhirūpā darçanīyā paramayā çubhavarṇapuṣkaratayā samanvāgatā darikālakṣaṇasamanvāgatā bahujanapriyā manāpāvaropitakuçalamūlā ca bhavati idṛçaḥ kulaputrāvalokiteçvarasya bodhisatvasya mahāsattvasya prabhavaḥ». Здесь у Avalokiteçvara основная функция Hāritī, как божества человеческого плодородия. Более близкое знакомство с иконографией и культом этого любопытного божества выяснит эту специальную сторону его природы, которая сближает его с массовыми культами.

[22] A. Foucher. BBA, pl. XLIX и L; J. J. de Groot. Les fêtes annuellement célebrées à Emoui (Amoy). Ann. Musée Guimet, XI, 181—182 и pl. XII (воспроизведенная и у А. Фушэ статуэтка в Musée Guimet). Де Гроот совершенно справедливо замечает, что какое-то божество, покровительствующее деторождению и детям, существовало и до буддизма в Китае: «notre déesse y éxistait déjà sous une autre forme sur laquelle la divinité bouddhique a été pour ainsi dire greffée». Это же вероятно применимо и к Hāritī. Нельзя согласиться, однако, с представлением де Гроота и до него Кеппена и других, которые в использовании буддизмом старых местных пантеонов видели сознательное приспособление. Не отрицая возможности наличия известного сознательного приспособления, мы, конечно, должны всегда помнить, что имеем дело с массовым, стихийным явлением, законы динамики которого нам пока, при современном состоянии наших знаний, далеко еще не ясны.

[23] A. Foucher. BBA, 287—288.

[24] E. Chavannes. T'oung Pao, V, 497—498 (1904). Статья проф. Э. Шаванна посвящена разбору книги, которая осталась нам, к сожалению, недоступной: La légende de Koei tseu mou chen. Peinture de Li Long-mien (1081). Ann. du Musée Guimet. Bibl. d'Art. Tome premier s. a. (1904). Большая часть статьи посвящена вопросу, не занимающему нас здесь, о художнике, изобразившем легенду Hārītī. Шаванн дает исправленный перевод текста, который был напечатан в неточном переводе в разбираемом труде и старой статье: A. W. Franks. On some Chinese Rolls with Buddhist legends and representations. Archaeologia, LIII, 239—244, с табл. 1892, которая использована у Waddell. Lamaism, p. 99. Подробнее вопрос рассмотрен у Уаттерса: On Yuan Chwang's travels in India by Th. Watters. L. 1904, I, 215—217. Первоначальное имя Hārītī Хуань-си = Радость (Mudā, Harṣa, Nandā), затем она стала называться Гуй-цзы-му, «Мать демонов—детей»; Уаттерс указывает, что это имя было изменено на Цзю-цзы-му «Мать девяти (т. е. многих) сыновей», так как слово гуй с Танского времени было соединено с неприятными представлениями. Более подробная версия в Mūlasarvastivādanikāyavinayasaṃyuktavastu (Ток. Трип. XVII, 2, 52 г., стр. 13) переводится Ю. К. Щуцким и будет, как было указано, издана.

[25] The Avadána Kalpalatá with its Tibetan version now first edited by Çarat Candra Dás and Paṇḍit Hari Mohan Vidyábhúṣaṇa. Bibl. Ind. Calcutta, 1895, fol. I, fsc. V, 394—409 (Dvadaçaḥ pallavaḥ Hārītikādamanāvadānam).

[26] The Vṛibat Svayambhú Puránam, containing the traditions of the Svayambhú Kshetra in Nepal, ed. by Paṇḍit Haraprasád śástrí. Calcutta, 1894—1900 (Bibl. Ind.), pp. 428—429.

[27] Sādhanamālā, ed. by Benoytosh Bhattacharya, 2 voll. Baroda, 1925—1928 (Gaekwad Oriental Series XXVI и XLI); ср. I, 82 и 103 и II, 367 в Çuklakurukullāsādhanaṃ и 403 в Pañcarakṣāvidhānaṃ, ср. F. W. Thomas. Deux collections sanscrites et tibétaines de Sādhanas. Louvain, 1903 (Muséon, IV, № 1).

[28] Saddharmapuṇḍarīka, ed. by Prof. H. Kern a. Prof. Bunyiu Nanjio. St. Pétersbourg, 1912, p. 400 (BB. X).

[29] S. Lévi. Notes Chinoises sur l'Inde. V. Quelques documents sur le bouddhisme indien dans l'Asie Centrale (première partie). BEFEB, V, 268 (1905).

[30] H. H. Wilson. Essays and Lectures chiefly on the religion of the Hindus. L. 1862, II, 21 и пр. 1, где указано, что Hārītī чтится в Непале брахманистами, как Çītalā, с ссылкою на Бюрнуфа, а также стр. 33.

[31] A. Cunningham. The Bhilsa Topes or buddhist monuments of Central India. London, 1851, pp. 287 и 349, pl. XX и XXX.

[32] R. Hoernle. Note on a rock cut inscription from Riwâ. IA, IX, 120—121.

[33] H. Lüders. A List of Brahmī inscriptions from the earliest times to about A. D. 400 with the exception of those of Aśoka, №№ 1195 и 1196 и J. F. Fleet. Epigraphic discoveries in Mysore. JRAS, 1905, 304—315.

[34] A. Cunningham. The Stûpa of Bharhut. London, 1879, pp. 128—129.

[35] G. Bühler. The Banawasi inscription of Haritiputa-Satakaṃni. IA, XVI, 331—334 (1885). Здесь (прим. 19) опечатка в ссылке на заметку Г. Бюлера у А. Кеннингэма, читай 128—129 вм. 102.

[36] A. Hilka. Beiträge zur Kenntnis der indischen Namengebung. Breslau, 1910, p. 99; ср. Th. Gubler. Die Patronymica im Altindischen. Göttingen, 1903, p. 106 и Pāṇini, 6, 2, 132.

[37] Le Mahâvastu, publ. par E. Senart. Paris, 1882, I, 253—300. Длинный и чрезвычайно переобремененный подробностями рассказ в основе своей аналогичен с эпизодом о Hārītī и касается тоже чудодейственных сил Будды в деле борьбы с навождениями и болезнями, насылаемыми разными низшими божествами.

[38] Amanuṣyavyādhi, pratiçam «болезнь насланная божествами», «успокаивать», «заставлять затихать» мор, все это часть специальной терминологии, которая, при современном

слабом знании индийской народной медицины, нам далеко еще не достаточно ясна. Весь эпизод, как мы указали, чрезвычайно отягощенный подробностями, говорит ясно о том значении которое в представлениях того времени (сохранившихся в значительной мере в Индии и теперь) имела магическая борьба с болезнями.

[39] J. Burgess. The Gandhara Sculptures, pl. 8, 1. Birth of Siddhârtha, оба предмета отчетливо видны. (H. H. Cole) Graeco-Buddhist Sculptures from Yusufzai, pl. 11. Обломок; наша фигура очень ясна, ясно кропило в левой руке, правая рука с сосудом скрыта за фигурой женщины, поддерживающей роженицу. На табл. 2, среди скульптур, которые, к сожалению, даны в очень малом масштабе, есть сцена рождения и, повидимому, наша фигура; на табл. 10 обломок, где видны только две фигуры, из них одна, повидимому, наша, с обломанной правой рукой, но с кропилом в левой. V. A. Smith. A History of Fine Art in India and Ceylon, pl. XXIX, p. 120, из Yusufzai. Тот же рельеф у A. von Le Coq. Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens. Berlin, 1925, S. 82, fig. 156. У нашей фигуры отчетливо видны сосуд в правой, кропило в левой руке. A. K. Coomaraswamy. Notes sur la sculpture bouddhique, III. Trois-bas-reliefs du Gandhara. RAA, v. 250—252, fig. 8. Nativité (находится в частных руках в Mathurā). Автор замечает: «La femme portant une aiguière et une corne d'abondance, et suivie de trois autres femmes, peut-elle être considérée comme une figuration de Sri Devi, deesse de la Fortune». Так как предмет, который автор принимает за рог изобилия, ни коим образом не является таким, то отпадает и его толкование фигуры. На мысль о роге изобилия автор, очевидно, был наведен изображениями группы Hārītī и Pāñcika или Kuvera, о которых будет речь далее. Отметим только, что и он желает видеть в этой женской фигуре не случайную спутницу, а определенную фигуру из пантеона. В длинной веренице индийских божеств, связанных с охраною детей и с оспою мы находим и Bhavānī. Lālā Sītā Rām в статье «Sītā in the Aśoka grove» (ZDMG, LXVIII, 392—394) указывает «The case of the Nīm tree is to the point. A preparation of the bark is a great purifier of human blood. This property is shared by the leaves and flowers also. It is dedicated to the goddess Bhavanī, the consort of Siva, who in popular belief is the presiding deity of small pox, cholera and plague. The patient is fanned with a branch of the Nīm tree, and a preparation of Nīm leaves is applied to the eruptions. Children in hopeless cases are laid under a Nīm tree in the belief that the goddes will be appeased». Может быть это указание дает возможность в изображениях сцены рождения Будды видеть в предмете, который мы считаем кропилом (см. выше) иногда и ветку дерева, на которую он похож. Это не меняет толкования разбираемой нами женской фигуры.

[40] Nagendranath Vasu. The Archaeological Survey of Mayurabhanja. Calcutta (1911), XCVI—XCVII и рис. 51, где Çītalā изображена с кропилом в правой руке и сосудом в левой; ср. его же, The modern Buddhism and its followers in Orissa. With an Introduction by Mahámahopádhyáya Haraprasád Shástri. Calcutta, 1911. Сюда вошла часть первой книги. К этим трудам надо прибавить Haraprasad. Discovery of living Buddhism in Bengal. Calcutta, 1897. В этих трудах значительный материал по Çītalā-Hārītī.

[41] A. M. Boyer. Deux inscriptions en Kharoṣṭhī du musée de Lahore. BEFEO, IV, 680—686; J. Ph. Vogel. Inscribed Gandhara Sculptures. ASIAR, 1903—4, 244—260; A. W. Stratton. A dated Gandhara Figure, JAOS, XXIV, 1—6, pl. III. Слово sagabha вряд ли может быть относимо к детям Hārītī, как считает возможным A. M. Boyer, правильнее его другое толкование, что здесь разумеется ниша.

[42] A. Foucher. Notes sur la géographie ancienne du Gandhâra commentaire à un chapitre de Hiouen Tsang. BEFEO, I, 322—369 (Hārītī 341—344) и его же, Sur la frontière Indo-Afghane. Paris, 1901, pp. 194—197; здесь добавлены некоторые бытовые подробности.

[43] С. Ф. Ольденбург. Русская туркестанская экспедиция 1907—1910. СПб. 1914. стр. 62.

[44] H. H. Wilson. Works of the late. — London, 1862. II. Essays and lectures chiefly on the religion of the Hindus. Перепечатка статьи 1846 г. The religious festivals of the Hindus, p. 192—194: Śítalá Shashṭhí.

[45] W. Crooke. The popular religion and folk-lore in Northern India. Westminster, 1896 (A new edition, revised and illustrated), I, 125—136: Sitalâ, the Goddess of Small-Pox, Connection of Sitalâ with Human Sacrifice, Small-Pox worship in Bengal, Mâtangî Saktî and Masân. Здесь дан очень богатый материал.

[46] G. Fr. D'Penha. The virgin Mary and her sisters. IA, XIX, 285—286 (1890) и с тем же заглавием B. L. D'Silva, ib. XIX, 443—444. Автор второй заметки, ярый католик, не понял значения основной заметки, устанавливающей любопытный и сложный религиозный синкретизм и старается установить католическую точку зрения.

[47] Ср. Monier Williams. Notes on Indian folklore. IA, VIII, 209—211; о Çītalā и ее спутнице Sedhūlālā в Girgaun.

[48] G. Oppert. Die Gottheiten der Inder. Ztschr. f. Ethn. XXXVII, 739—748 (1905). Здесь дан богатый материал по культу оспы в Индии.

[49] J. Jolly. Medicin (Grundr. Ind. Ar. Phil.). Strassburg, 1901, стр. 93—95 и указатель. К сожалению, мы не могли достать: Orth. Bemerkungen über Pockenkenntnis in Indien и замечания J. Jolly на эту работу (Janus, V, 391—396, 452—58 и 577 слл. 1900), а также Cordier. La variole Çîtalâ (Janus, 1901).

[50] A. Foucher. Le couple tutélaire en Gaule et en Inde. Rev. Arch. 1912, II, 341—349. Перепечатано в BBA, 139—146. The Tutelary Pair in Gaul and in India; также L'Art Gréco-Bouddhique du Gandhâra. II, 142—155, 187, fig. 379—389.

[51] «Mud images, made by worshippers at the Holi Festival and afterwards destroyed». R. V. Russell. The Tribes and Castes of the Central Provinces of India, II, 126, с таблицею, изображающей указанную пару.

[52] Ср. ценные замечания A. Foucher. AGBG, II, 147—152 по поводу вакхических групп и изображений.

[53] J. Ph. Vogel. The woman and tree or śalabhañjika in Indian literature and art. AO, VII, 201—231. К текстам, имеющим отношение или к празднеству или к игре на празднестве надо прибавить указание на Vīcitrakarṇikāvadāna (Speyer. Avadānaçataka, II, 237), где празднество названо çālaprabhañjika и Mahāvastu, II, 18, где царь говорит о своей жене, матери Будды, что она прибудет в парк и займется срыванием цветов (или игрою, носящей это название): āgamiṣyati çalabhaṃjakam ca kariṣyati. A. R. Coomaraswamy. Yakshas. Smithson. Mis. Coll. 80, 6. Washington, 1928, pp. 32—36 (Woman and Tree motif).

[54] Об этих особых желаниях беременных, носящих название dohada ср. M. Bloomfield. The Dohada or craving of pregnant women: a motif of Hindu fiction. JAOS, XL, 1—40 (1920) и H. Lüders. Zwei indische Etymologien. NGWG, 1908, 1—5 (Dohada 2—5).

[55] Ср. Frazer. Golden Bough², I, 196. «The story that Leto clasped a palm tree and an olive tree or two laurel trees when she was about to give birth to Apollo and Artemis perhaps points to a belief in the efficacy of certain trees to facilitate deliveries». Индийский материал доказывает несомненность этого положения.

[56] Asutosh Gupta. Ruins and antiquities of Rampal. JASB, LVIII, p. 1889, 12—27 (специально 21).

[57] Hastings Enc. of Rel. a. Ethics, VI, 486 (Hamadryad). Любопытнейший вопрос о соотношениях между женщиной и деревом и вообще вопрос о культово-бытовом значении деревьев подлежит полной переработке в связи с новыми материалами, которые необходимо особенно тщательно собрать в Азии, мало еще в этом отношении затронутой. Старая этнолого-этнографическая литература по этому вопросу в настоящее время уже недостаточна. Известный труд J. Fergusson. Tree and Serpent worship. London, 1868, очень устарел и говорит главным образом о культе змей.

[58] Чтобы не загромождать наше изложение многочисленными цитатами, которые все же при настоящей разработке вопроса, носили бы случайный характер, мы ограничимся ссылкою на труд общего характера, приводящий несколько показательных фактов: R. Schmidt.

Liebe und Ehe im alten und modernen Indien. Berlin, 1904, SS. 405—409 (Baumhochzeiten). Среди божеств, к которым с мольбами о потомстве обращаются бездетные, указываются божества лесов и деревьев.

[59] R. Schmidt. Beiträge zur Indischen Erotik. Leipzig, 1902, SS. 437—438. Термины эротики: latāveṣṭitaka — объятие лианою; vṛkṣādhirūḍhaka — взлезание на дерево, один из видов объятий; yakṣasattvā, имеющая сущность yakṣa, один из видов страстной женщины. К только что указанной выше литературе надо прибавить: A. Coomaraswamy. Notes sur la sculpture bouddhique. Rev. Arts As. 5, IV, 244—252 (1928), II: Autres sculptures d'Amaravatī; J. Ph. Vogel. Gangā et Yamunā dans l'iconographie bouddhique. Études As., 1925, II 385—402. Мнение V. A. Smith о западном происхождении мотива мы не можем разделить (HFA, 380—381).

[60] Тем более мы не можем останавливаться подробно на теме «женщина и дерево», что и в общей прежней литературе, как напр., у Mannhardt (Baumkultus), у Frazer (Golden Bough), Кагарова и в других сочинениях не специально индийского характера эта важная тема широко уже затронута (но не только далеко не исчерпана, а именно пока, как мы указали и выше, лишь затронута).

[61] Из последних работ, кроме общеизвестных трудов Стржиговского, укажем только на M. Dimand. Indische Stilelemente in der Ornamentik der Syrischen und Koptischen Kunst. Or. Zg. IX, 210—205 (1921), 22 и H. Berstl. Indokoptische Kunst. Journ. As. Kunst, I (1924).

[62] Ср. H. Krishna Sastri. South Indian images of gods and goddesses. Madras, 1916, p. 251.

[63] A. K. Coomaraswamy. Yakṣas. Washington, 1928. Smith. Miscell. Coll., v. 80, n. 6, 2. Yakṣas and yakṣatva (genii-hood) и 7; Yakṣa sources in buddhist iconography. Вряд ли правильно его предположение, что тип с лошадиной головой не kinnara. Хотя несомненно, что этот тип носил и название yakṣa (пал. yakkha, yakkhiṇī): assamukha yakkhiṇī «конеликая» в тексте у Fausböll, Jātaka, III, 502 почему-то принято чтение assumukhī yakkhiṇī «слезная», явно неверное; в Mahāvaṃso про другую yakkhiṇī сказано, что она vaḍavāmukha «кобыликая», но сказано и то, что она vaḍavārūpā «кобылообразная» и становилась белой кобылой с красными ногами (Coomaraswamy, l. c., p. 16).

[64] Статья Harpies в Hastings. Enc. Rel. Eth. VI, 517—519: «... the almost inextricable confusion between Keres, Gorgons, Harpies and Sirens».

[65] Gandhāra. A. Foucher. Art Gréco-Boudh. II, 22; id. Les représentations des jâtakas dans l'art bouddhique. Mem. conc. l'Asie Or. III, 23—25, pl. 14, 4, 5, 6. — Boro-Boedoer. В Sudhānakumārāvadāna kinnara все человеческого типа. A. Foucher. BEFEO, IX, 125 sq.

[66] Bharhut. A. Cunningham. The Stûpa of Bharhut. London, 1879, pl. XXVII, 12 и A. Foucher, l. c., p. 7 и указанная А. Фушэ фигура под изображением стоящего женского существа, pl. XXI (в середине); ср. с этим тоже поддерживающие фигуры V. A. Smith. The Jaina Stûpa etc. of Mathurā, pl. VIII. — Bodhgayā. Rájendralála Mitra. Buddha Gayá. Calcutta, 1878, pl. XLVIII. 3. Вместо ног лиственный орнамент. — Gandhāra. A. Foucher. AGBG, I, fig. 79 и 89. — Mathurā. J. Ph. Vogel. The Mathurā school of sculpture. ASIAR, 1909—10, p. 75, fig. 6.; A. Foucher, ib. F. 94 a. — Kailāsa. Elura. J. Griffiths. The paintings in the Buddhist Cave Temples of Ajaṇṭâ. L. 1897, II, 44, fig. 88, как в Buddhagayā.

[67] Bhājā. A. K. Coomaraswamy. History of Indian and Indonesian Art. L. 1927, pl. VIII, 27. — Pāṭaliputra (Patna). L. A. Waddell. Report on the excavations in Pāṭaliputra (Patna). Calcutta, 1903, pl. I (отличное изображение, медальон на столбе). A. K. Coomāraswamy, l. c., pp. 10, 16, 40, pl. 12, 1: ряд ссылок на литературу вопроса. — Bodhgayā. Rájendralála Mitra, l. c., pl. XXXIV, 2; V. A. Smith. Hist. of Fine Art in India and Ceylon. L. 1911, p. 68, fig. 38; A. Foucher. Les représentations etc., pl. 1, 9. — Sāñcī II. A. Foucher, l. c., pl. 1, 8. — Ajaṇṭā. J. Griffiths, l. c., p. 44, pl. 142 f. (около конца V в., начала VI в. н. э.). — Maṇḍor (Jodhpur, A. K. Coomaraswamy, HIIA, pl. XLIV, 166 (IV—V в. н. э.).

[68] Кашмир. Marttand. A. Cunningham. An essay on the Asian order of Architecture as exhibited in the Temples of Kashmir. JASB, XVII, pl. XVI (1848). — Payach. Ib., pl. XI; но, как-будто, поддерживают купол. Кённингэм называет их yakṣa.

[69] Bodhgayā, l. c., pl. XXXV, 4 (сомнительный рисунок, у R. A. Mitra garuḍa), ср. XLVI, 5 на buddhapāda. — Sāñcī. Preserv. of Nation Monum. India. Great B. Tope at Sanchi (1885), pl. 7 и 9. — Ajaṇṭā. Griffiths, l. c., I, 11.—Бирма. A. Foucher, l. c., p. 25, fig. 4. — Boro Boedoer. N. J. Krom en T. Van Erp. s'Gravenhage, 1920. Bara Budur. Ser. 1 b, pl. XLV, (89—90) пара, ser. 1 (B) b, pl. VI, 36; вверху пара, внизу один.

[70] Bharhut, l. c., pl., XII Фигура на знамени. L. Bachhofer. Die Frühindische Plastik. München, 1929, T. 22. — Mathurā. На старинной джайнской ступе. V. A. Smith. The Jaina Stûpa etc. of Mathurā, pl. XVI. Смит называет их gandharva и kinnara. — Ayodhyā. N. Vasu. Arch. Survey of Mayurabhañja, v. I. Calcutta, 1911, l. c., pl. 48; средневековое. — Turfan. A. Grünwedel. Bericht über Arch. Arb. in Idikutschari und Umgebung. München, 1906, Fig. 162 (p. 171).

[71] Bodhgayā, l. c. XXXVI, 1 (у R. L. Mitra garuḍa), XXXVIII, 1. L. Bachhofer. Die Frühindische Plastik. München, 1929, T. 42. — Boro-Boedoer, l. c. Ser. I (B) b, pl. VI, 39 пара). — Tjandi Parambanan. J. Gronemann. Tjaṇḍi Parambanan op Midden-Java. s'Gravenhage (1891) VII a, 2 пары под kalpavṛkṣa; фриз с kinnara XXXV D1 — LVIII D 24 ср. LIX—LXI. — Tjaṇḍi Mendoet. B. Kersjes en C. de Hamer. De Tjaṇḍi Mendoet voor de restauratie. Batavia — s'Gravenhage, 1903, pl. 18, 3 (пара). — Кашмир. Marttand. A. Cunningham, l. c., pl. XVI. Avantiswāmi. Ib. pl. XVIII. — Ceylon. Ruwanweli Anurādhapura. V. A. Smith, HFAIC, 301—302, Fig. 211 (VI—VIII в.). — Sangim. A. v. Le Coq. Chotscho. Berlin, 1913, Tf. 15. Две пары, у одной детская головка. — Khotan. Эрмитаж, описанные выше две разновидности.

[72] V. A. Smith. Inscribed seal of Kumára Gupta. JASB, LVIII, I, 84—88 (1889), с изображением печати с garuda.

[73] Из этой очень большой литературы мы приведем только несколько сочинений обобщающего характера: G. Weicker. Der Seelenvogel in der alten Litteratur und Kunst. Lpz. 1902; id. Die Seirenen. A. Roscher. Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, IV, 602—639; P. Shorey. Sirens. Hastings Enc. Rel. a. Eth. II, 577—599; Harpies, ib. VI, 517—519.

[74] J. Burgess. Report on the Buddhist Cave Temples. L. 1883, ASWI, IV, p. 12, № 10, ср. p. 5, №№ 2—3.

[75] R. D. Banerji. Four sculptures from Chandimau. ASIAR, 1911—1912, 161—162, 165, pl. LXXIII, 4, LXXIV, 1, LXXV.

[76] V. A. Smith. History of Fine Art in India and Ceylon, p. 83, fig. 49; i d. The Jainn Stûpa and other antiquities of Mathurâ. Allahabad, 1901, pl. XV, p. 22.

[77] G. C. M. Birdwood. The Industrial Arts of India. London, 1880, p. 8, K. 1.

[78] A. Cunningham. The Stûpa of Bharhut. L. 1879, passim.

[79] K. de B. Codrington. Ancient India. L. 1926, p. 16, fig. 4. Allahabad Pillar, pl. I. A. Sanci.

[80] L. Bachhofer. Die frühindische Plastik. München, 1929. Taf. 60. Пользованием этою книгою мы обязаны любезности Р. Канского.

[81] Ib. Taf. 133. Ib. Taf. 103.

[82] J. Burgess. The Buddhist Stûpas of Amaravati and Jaggayapeta. L. 1887, pl. XI, 1 и XII, 2; J. Fergusson. Tree and Serpent worship. London, 1868, pl. LXXXIX. Detached Pillars with emblems, столбы 2 и 4.

[83] С. Ф. Ольденбург. Русская туркестанская экспедиция 1909—1910 г. СПб., 1914, стр. 68, рис. 57.

[84] A. K. Coomaraswamy. History of Fine Art in India and Ceylon. London, 1927, pl. XXIV, 89.

[85] A. v. Le Coq. Bilderatlas zur Kunst und Kunstgeschichte Mittelasiens. Berlin, 1925, Taf. 95, Fig. 218. Kīrtimukha mit Gänsen.

[86] A. K. Coomaraswamy. History of Fine Art in India and Ceylon. London, 1927, pl. XCV, 288.

[87] J. Griffiths. The paintings in the Buddhist Cave Temples of Ajaṇṭâ. London, 1896—1898, II, Cave I, pl. 100, 102, 103, 104, 121 и многие другие.

[88] O. M. Galton. The Treasure of the Oxus.[2] London, 1926, pl. XXIX. Этим вторым, исправленным и дополненным изданием мы могли воспользоваться благодаря любезности К. В. Тревер.

[89] A. Grünwedel. Alt Kutscha. Berlin, 1920, I, 39, fig. 35. «Darstellung eines gotiesirenden Hansa auf einer Steinplatte ohne genauere Bestimmung. Gandhâragebiet. Slg. Leitner, $^1/_2$ des Originals».





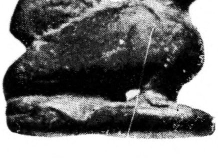
a



c



b



d



e



a



b



a



b



c



d



a



b



c



d



e

Опыт сравнения одной арабской народной сказки с общеизвестной русской

Арабская народная сказка «Три царевича и золотая птица», записанная в Сирии (в Дамаске) датским ученым J. Oestrup и помещенная в его сборнике, вышедшем в 1897 г. под заглавием «Дамасские сказки»,[1] имеет большое сходство с хорошо известной нам русской народной сказкой об Иване-царевиче, Жар-птице и о сером волке,[2] как по своей фабуле, так и в отдельных своих моментах.

Сходство фабул обеих сказок почти полное. Как в арабской, так и в русской сказке фигурируют царь и его три сына, которым отец дает задание: по перу отыскать для него и самое Жар-птицу. Правда, в русской сказке приводится одно обстоятельство, которого нет в арабской, а именно, что Жар-птица повадилась сначала прилетать в царский сад и клевать там золотые яблоки, но, с другой стороны, после того как Иван-царевич чуть было не поймал ее, схватив за хвост, причем у него осталось в руках перо этой птицы, последняя уже больше не прилетала. Таким образом, в конечном итоге желанием царя получить Жар-птицу (в арабской сказке — золотую птицу) руководит как бы не столько стремление избавиться от существа, приносящего вред государству, сколько самое представление об этой птице, как о существе диковинном, редкостном.

[1] J. Oestrup. Contes de Damas. Leyde, 1897, VI, p. 82—96. Сказка эта помещена в составленной мною хрестоматии разговорного арабского языка (сирийское наречие), изд. Ленингр. восточн. инст. 1929, стр. 67—73.

[2] А. Н. Афанасьев. Народные русские сказки, вып. VIII, стр. 620—626. Существует художественное издание сказки Экспедиции заготовления государственных бумаг с рисунками художника И. Я. Билибина. СПб., 1901. Стихотворное переложение сказки было сделано В. А. Жуковским в 1845 г. (Собрание сочинений, изд. Наркомпроса. Пгр., 1918, т. I, стр. 433—446) и Н. М. Языковым (Стихотворения. СПб., 1858, ч. II).

Старших братьев постигает неудача, наоборот успех выпадает на долю младшего. После долгого путешествия младший царевич встречает орлицу, которая, в благодарность за оказанную ей царевичем услугу, предлагает ему сесть на нее, чтобы добраться до местонахождения золотой птицы, которое и обещает указать царевичу. В русской сказке аналогичную служебную роль выполняет серый волк.

Преодолев препятствие и заполучив меч (этому элементу в русской сказке соответствует конь златогривый) и золотую птицу, царевич возымел желание похитить и девицу (ее обладательницу по данным арабской сказки), что ему также удается сделать благодаря его находчивости.

Царевич уже готов отправиться к отцу со своей добычей, распростившись с орлицей и вновь преодолев серьезное препятствие, как вдруг происходит новое покушение на его жизнь, на этот раз уже со стороны его старших братьев, которых он к тому же освободил (по арабской версии) из темницы, куда те попали в результате своих неудачных поисков золотой птицы. В арабской сказке с царевичем повторяется далее история Иосифа Прекрасного: завистливые братья спускают его в колодец, думая таким образом избавиться от него и воспользоваться плодами его успехов, выдав их за свои собственные; в русской сказке старшие братья убивают младшего с тою же целью.

Однако царевич оказывается невредимым: в арабской передаче сюжета царевича вытаскивают живым из колодца проезжавшие мимо бедуины, а в русской — оживляет ворон благодаря вмешательству серого волка. Царевич затем отправляется к своему отцу, объявляет ему о своих подвигах и уличает братьев в вероломном поступке по отношению к нему, после чего заявляет о своем желании жениться на девице. В заключение царевич прощает своих братьев, делается царем и женится на девице.

Такова в общих чертах фабула арабской сказки, как мы видим мало чем отличающаяся от русской. Личность младшего царевича обрисована в обеих сказках совершенно одинаково. В противоположность своим старшим братьям он человек простого и доброго нрава, вместе с тем он смел, ловок и предприимчив, — эти его качества способствуют успеху во время его подвигов. Он зла не помнит и прощает своих завистливых братьев, хотевших погубить его, чтобы приписать себе честь успехов младшего брата.

Сходство отдельных моментов в обеих сказках также весьма близкое. Характерная для многих сказок тройственность является в данном случае

аналогичной во всех трех моментах: 1) три сына у царя, из которых младший — герой сказки, 2) три дороги на выбор перед совершением подвигов и, наконец, 3) три самих подвига, объектами которых служат в арабской сказке: меч, золотая птица и девица, в русской — Жар-птица, конь златогривый и королевна Елена Прекрасная.

Не менее показательной чертой сходства является и то обстоятельство, что перед совершением подвига орлица — в арабской сказке и серый волк — в русской предупреждают героя, чтобы он не прикасался ни к чему кроме того, что составляет непосредственный объект его стремления, так как в противном случае может возникнуть серьезное затруднение, которое действительно имеет место впоследствии и вызывает применение новых усилий со стороны героя.

Отдельные эпизоды, содержащиеся в упомянутых сказках, равно как и детали, различны, что может быть в бо́льшей степени отнесено за счет влияния местных условий, как например, и то, что служебную роль в арабской сказке играет орлица, а в русской — серый волк, тем не менее они не отражаются на сходстве самого сюжета и аналогичном развитии действия в обеих сказках, ведущем к одинаковой цели.

Сказке о Жар-птице уделялось большое внимание в исследовательской литературе, посвященной сказочному эпосу.[1] Известный собиратель и знаток русских народных сказок А. Н. Афанасьев в примечаниях к сказке об Иване-царевиче, Жар-птице и о сером волке, помещенной в его сборнике «Народные русские сказки», говорит, что сказка о Жар-птице имеется у многих славянских, германских и романских народов. Сказка эта встречается также у новых греков (см. Hahn. Griechische und albanesische Märchen).[2] В сборнике сказок Гримм мы находим сказку под заглавием «Der goldene Vogel». Видный представитель теории заимствования в былинах и сказках В. В. Стасов в своем труде «Происхождение русских былин»[3] высказывает, между прочим, взгляд о восточном происхождении сказки об Иване-царевиче, Жар-птице и о сером волке.

«Долгое время, говорит он, сказка эта считалась у нас чисто русскою, истинно национальною, но с тех пор как началось изучение народной

[1] См. С. В. Савченко. Русская народная сказка (История собирания и изучения). Киев, 1914.

[2] Lpz., 1864, I, 285; II, 49.

[3] Собрание сочинений. СПб., 1894, т. III, стр. 985—996.

словесности других европейских народов оказалось, что она распространена у многих народов славянского, германского и романского племени... и все это в формах, до крайности близких к той, в которой она существует у нашего народа. Но мало того, что мы сознаем такую общераспространенность нашей сказки; мы имеем сверх того возможность указать теперь, откуда она пришла в Европу».

В качестве одного из очень древних оригиналов этой сказки он приводит одну из собрания индийских сказок Сомадевы. Содержание ее таково.

У одного могущественного индийского царя было много жен и сыновей. Одну жену и ее сына царь любил более остальных, за что те возненавидели ее, и в результате их происков царь удалил ее от себя. Они хотят также погубить и любимого сына царя. Вскоре прилетает громадный журавль и садится на крышу дворца. Буддийский священник, проходивший мимо, сказал, что это злой дух, приносящий всюду вред. Царевичи стреляют в птицу, но не попадают, и священник говорит им, что попадет в нее любимый сын царя. Тогда царевичи приносят наиболее ценный и дорогой для царя лук со стрелами и предлагают своему брату выстрелить в журавля, надеясь, что раненая им птица улетит и царевич отправится на ее поиски, чтобы избежать гнева царя. Действительно царевич попадает в птицу и та улетает со стрелой, а он отправляется вслед за ней. После долгих поисков царевич подходит к замку, в котором живет злой дух, успевший уже принять человеческий образ. Дочь злого духа и царевич влюбляются друг в друга. Царевич хочет жениться на ней, но злой дух предлагает ему выполнить четыре задания, прежде чем согласиться на ее замужество. Выполнить эти задачи помогает царевичу его невеста, обладающая волшебными свойствами. В результате царевич достает стрелу и женится на дочери злого духа.

Проанализировав приведенный индийский рассказ, В. В. Стасов говорит в своем труде далее: «Но не следует думать, основываясь на близком сходстве наших и западноевропейских рассказов с индийским, будто они непосредственно происходят от него. Как сказка об Еруслане Лазаревиче не происходит прямо из Шах-Намэ, несмотря на всю близость, так точно и сказка о Жар-птице не происходит от сказок Сомадевы. Есть другие восточные рассказы, с которыми она в известных отношениях имеет еще более сходства чем с приведенным индийским оригиналом». Как на подобного рода рассказ, В. В. Стасов указывает на одну песню сибирского

племени кизильцев, живущих на р. Черном Юсе.[1] Содержание ее следующее.

Алтын-Хан имеет среброволосую кобылу, у которого неизвестно кто крадет жеребят. По его предложению три зятя его остаются сторожить кобылу, но двое из них засыпают, а третий, взяв своего богатырского коня вместо клячи, предоставленной ему тестем, настигает громадную птицу, в то время как та собирается украсть жеребенка. Он убивает птицу, но по просьбе своих двух свойственников продает им ее за сустав с пальца каждого из них. Затем тесть предлагает им изловить златошерстого тигра, которого также удается убить третьему зятю благодаря его богатырскому коню. Этот зять продает убитого им тигра двум другим зятьям за ремень, вырезанный из их спины, а сам уходит жить на Алтай. Два зятя решают его погубить, подкарауливают его и сталкивают в яму, откуда ему никак не вылезти. Старания его жены и коня вытащить его из ямы не помогают; тогда конь поднимается на край неба и земли и находит там прекрасную девицу с длинной косой и она помогает ему выбраться из ямы, опустив туда свою косу. В благодарность герой берет ее к себе в качестве второй жены и объявляет о коварном поступке двух зятей.

По мнению В. В. Стасова «Жар-птица или Золотая птица есть не что иное, как птица-золототел индийских рассказов, освещение сада телом божественного или волшебного существа встречается также, говорит он очень часто в восточных поэтических преданиях».

В заключение своего труда В. В. Стасов приходит к следующему выводу: «Мы не можем, говорит он, (покуда) указать одного единичного, оригинала, от которого происходит сказка о Жар-птице, обращающаяся как в нашем народе, так и у многих других европейских народов, — но восточное ее происхождение несомненно, и в ней мы находим сохраненными в очень близкой передаче целые отрывки, полные эпизоды из древнейших поэм и песен древней Азии» и далее: «очень вероятно, что значительная часть этих сказок пришли в западную Европу с Востока, перейдя через Россию. Между тем, другая часть пришла тогда же через Юг, посредством арабов, и путем *письменности:* последний факт нынче уже доказан несомненным образом».

Как труд В. В. Стасова, в бо́льшей своей части посвященный русским былинам, так и самая теория заимствования подверглись основательной

[1] Radloff. Proben, II, 615—634.

критике со стороны большинства ученых того времени, тем не менее автору была присуждена Академией Наук Уваровская награда.

Оппонент его ориенталист академик Шифнер,[1] отрицая в этом смысле влияние на русских со стороны монголов, которые в эпоху татарского нашествия еще не были буддистами, говорит, что влияние повествовательной литературы других народов на русскую следует искать: 1) на Западе через Новгород, 2) со стороны Византии и 3) со стороны Персии через различные тюркские племена.

Академик А. Н. Веселовский в своей статье-рецензии по поводу книги «Der griechische Roman und seine Vorläufer von Erwin Rohde. Lpz., 1876», пишет: «Необходимо предположить, что в истории передачи восточных сказочных вымыслов греческому западу не последнюю, если не исключительную роль играла устная передача. Роде (стр. 179 и сл.) доказывает и, по нашему мнению, совершенно справедливо, что не только отдельные подробности, но самая сущность Синдбадовых путешествий заставляют предположить их дальнейший источник Индию, ту богатую сказками страну, из которой народы Востока и особенно арабы заимствовали свои повести и новеллы, ставшие известными на Западе главным образом при их посредстве».

Возможность подобного зарождения народных сказок и песен из литературных мотивов также не представляет для А. Н. Веселовского никаких сомнений.

В противовес Бенфею,[2] виднейшему представителю теории заимствования и так называемой школы индианистов, в подражании которому старались уличить В. В. Стасова некоторые из его оппонентов, выступил Ж. Бедье[3] с резкой критикой теории заимствования. Разобрав 147 фабло, он находит параллели только 11 из них в восточных сборниках и считает вопрос о восточном, в частности индийском, происхождении отдельных европейских сказочных сюжетов недоказанным.

Ряд ученых западноевропейских и русских, в том числе и С. Ф. Ольденбург,[4] в своих рецензиях по поводу исследования Ж. Бедье опро-

[1] Отчет о XII присуждении Уваровских наград.

[2] Th. Benfey, геттингенский ориенталист, известный своим исследованием и переводом индийского сборника рассказов и басен Панчатантра под названием «Pantschatantra, fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen», издававший журнал «Orient und Occident».

[3] J. Bédier. Les fabliaux. Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Paris, 1893.

[4] ЖМНП, 1906, № 10, стр. 227 и сл.

вергли приведенные им цифровые данные, а некоторые указали и на то, что распространение сказок, как уже было упомянуто выше, шло не только письменным путем на чисто литературной основе, но и путем устной передачи. Таким образом, несмотря на выпуклость и безусловную талантливость изложения, выводы Ж. Бедье не были признаны несомненными и достаточно основательными, чтобы поколебать положения, выдвинутые представителями теории заимствования.

В своем труде «Морфология сказки» (изд. Гос. института истории искусств. Лгр., 1928) В. Пропп останавливается на необходимости классификации сказок, основанной на предварительном систематическом их описании, после чего только можно переходить к освещению вопроса о происхождении сказок. Констатируя полное единообразие строения волшебных сказок, к числу которых принадлежит конечно и «Сказка об Иване-царевиче», он задает вопрос, не значит ли это, что все они происходят из одного источника. «Единый источник, говорит он, не означает непременно, что сказки пришли, например, из Индии и распространились отсюда по всему миру, приняв при странствии своем различные формы, как это допускают некоторые. Единый источник может быть и психологическим. В этой области много сделано Вундтом. Однако, заключает он, и здесь нужно быть все же чрезвычайно осторожным». Он говорит также о влиянии религии и быта на содержание сказок. Вообще же он воздерживается высказываться по вопросу о происхождении сказок, предоставляя это делать историку.

Относительно представителей теории заимствования нужно сказать, что они, и даже так называемые индианисты, отнюдь не считали Индию монопольной родиной сказок, признавая лишь заимствования другими народами многих сказок из древнеиндийских как путем письменной, так и устной передачи, и вовсе не отказывая этим народам в возможности наличия у них своих собственных оригинальных сказок.

Весьма древним очагом сказок является также и Египет, причем некоторые из них относятся к XV в. до н. э. Сказки эти были изданы египтологом Масперо в виде отдельного сборника под заглавием «Contes populaires de l'Egypte ancienne» в 1882 г. По своему содержанию они представляют главным образом описания похождений различных хитрецов, плутов и просто воров, данные сюжеты считаются характерными для египетских сказок.

Возвращаясь к нашей арабской сказке «Три царевича и золотая птица» следует отметить, что J. Oestrup, которому мы обязаны ее воспроизведением, в замечаниях к своему сборнику сирийских сказок относит ее к числу тех, которые, встречаясь в своих первоначальных версиях в старинных арабских сборниках, тем не менее представляют заимствования. Параллели такого рода сказок, говорит он, можно найти в «Дополнении к переводу 1001 ночи» — R. Burton. Далее следует ссылка на упоминаемую в «Дополнении» «Историю о султане, его сыновьях и волшебной птице», которая дала начало сказке «Три царевича и золотая птица».

Что касается рассказа, представляющего из себя вымысел с начала до конца, такой эпизод имеет место в излагаемой нами арабской сказке, то J. Oestrup считает его особым заимствованием и приводит две параллели также из арабских сказок, из которых одна целиком посвящена аналогичному сюжету. В данном же случае рассказ этот является специальной вставкой в общую канву сказки.

По мнению J. Oestrup группа сказок, к которым принадлежит «Три царевича и золотая птица» относится к заимствованным арабами у своих восточных соседей — персов и индусов.

Суммируя изложенное, необходимо придти к выводу, что произведенный анализ сказки «Три царевича и золотая птица» лишний раз подтверждает восточное происхождение русской сказки об Иване-Царевиче, Жар-птице и о сером волке, хотя бы и не предрешая вопроса о персидском или индийском оригинале последней и пути, по которому она пришла к нам с Востока.

В виду большого сходства в основных чертах с нашей русской сказкой она приводится здесь полностью в русском переводе возможно более близком к тексту подлинника.

ТРИ ЦАРЕВИЧА И ЗОЛОТАЯ ПТИЦА

Было то что было, в то время жил один царь, который имел трех сыновей. Однажды сыновья сказали ему: «Отец, мы хотим путешествовать, чтобы повидать страны». Царь им ответил: «у меня есть намерение относительно вас, если вы поедете и привезете то, что от вас потребуется, то тот, кто это сделает, будет царем вместо меня». Сыновья сказали: «Прикажи дать каждому из нас мешок золота и коня». Он приказал дать им это. Тогда сыновья предложили: «Требуй то, чего ты хочешь». Царь молвил: «Я хочу, чтобы вы привезли мне золотую птицу» и дал каждому из них перо этой птицы.

Они поехали верхом, прошли расстояние десяти дней в пустыне и перед ними предстали три дороги. Тогда братья сказали друг другу: «Не годится нам ехать вместе, пусть каждый изберет себе путь».

Старший брат прибыл в какой-то сад и нашел в этом саду человека, который, поднявшись с земли, сказал ему: «Добро пожаловать, ты сегодня мой гость», кликнул слугу своего и приказал: «Возьми коня, дай ему ячменя и принеси обед для гостя». Затем спросил (гостя): «Куда, ты, молодец, думаешь ехать?». Тот ответил: «Хочу повидать свет». А хозяин сада был человек коварный и сказал ему: «Расскажи мне рассказ, который был бы весь ложным, и я тебе отдам этот сад». Царевич ответил: «Хорошо, это легко». — «Ну, говори!». — Он начал: «Жил один человек-купец...». Хозяин сказал ему: «Замолчи, это не ложь, поскольку существует человек, а люди — это истинное», позвал слугу своего и сказал ему: «Возьми мешок золота у этой собаки и сведи его (самого) в темницу». Темница та находилась под землей. Вот то, что случилось со старшим.

Что касается происшедшего со средним, то он прошел в пути расстояние десяти дней, нашел сад, вошел в него и встретил там человека. Когда тот его увидел, встал с земли, сказал гостю: «Добро пожаловать», позвал слугу своего и приказал ему: «Дай ячменя коню и принеси обед для гостя». В то время как он обедал с гостем, спросил: «Куда ты думаешь ехать?». Гость ответил: «Хочу повидать свет». Затем хозяин сказал ему: «Расскажи мне рассказ, который был бы весь ложным, и я дам тебе этот сад». Царевич промолвил: «Это легко». — «Ну, говори!». — Он начал: «Жила однажды женщина со своим мужем...» Хозяин прервал его: «Довольно, замолчи, поскольку были жена и муж ее, эти слова правдивы». Затем хозяин сада позвал своего слугу и сказал ему: «Возьми мешок с золотом и отведи эту собаку в темницу». Слуга поступил так, как приказал ему хозяин его. Вот то, что произошло со средним.

Что же касается того, что случилось с младшим, то, когда он был в пути, наступил вечер и в это время он подошел к источнику, около которого находилось большое дерево. Царевич сел и начал рассматривать дерево, — и вот дьявол, напившись из источника, намеревается влезть на то дерево, но царевич, будучи более быстрым чем молния, выхватил меч и рассек дьявола пополам. А дьявол хотел съесть маленьких птенцов, бывших на этом дереве. Когда появилась мать птенцов, — то была большая орлица, — и нашла своих детей невредимыми, она спросила их: «Скажите мне, что с вами произошло в мое отсутствие». Они ответили: «В то время как мы сидели (в гнезде), вдруг этот юноша подошел к источнику, — и вот через полчаса появился дьявол и, напившись из источника, захотел влезть (на дерево), чтобы нас съесть. Юноша выхватил меч и ударил им, разрубив дьявола пополам». Орлица воскликнула: «Слава богу, который избавил нас от него, я спущусь, чтобы высказать юноше доброе пожелание». Она спустилась к юноше и приветствовала его. Юноша ответил ей приветствием. Орлица затем сказала ему: «Ты сделал мне добро и я хочу отплатить тебе за него благодарностью, — что бы ты ни пожелал, будет исполнено». Царевич ответил ей: «Я хочу (иметь) золотую птицу», вытащил из-за пазухи перо и показал его ей. Тогда орлица сказала ему: «Привяжи своего

*

коня к этому дереву и садись ко мне на спину». Царевич привязал своего коня, сел верхом к ней на спину и она полетела в воздухе. Она достигла одного замка, снизилась там, спустила царевича на землю и сказала ему: «Войди в этот замок, возьми меч, который (висит) на такой-то стене, и, что бы ты ни видел, остерегайся трогать рукой за исключением того меча». Царевич вошел в замок и нашел меч, висящий на стене. Когда он выходил через дверь, рука его притронулась к стене — и появились сорок дьяволов, которые заперли перед ним двери замка. Он сказал про себя: «Чужой, чужой, чужой» и затем обратился к ним: «Я чужестранец, чего вы хотите от меня?» Дьяволы спросили его: «Что ты украл из замка? — «Я украл меч». — «Хорошо, ты умрешь здесь от голода, так как двери перед тобою заперты, — если же ты отдашь нам меч, то мы откроем их и ты уйдешь». А царевич был ловок, он сказал им: «Я вам отдам меч, откройте мне двери». — «Передай нам меч». — «Хорошо», сказал он, «держите его», дал им взяться за ножны, в то время как он держал клинок; когда же они открыли двери, он вытащил меч из их рук и меч остался у него, а ножны — у них. Тогда царевич воскликнул: «Кто отважится напасть на меня, тому ударом меча я рассеку голову».

Затем он сел на спину орлицы, с мечом в руке, и птица ему сказала: «О, юноша, сегодня мы прибудем в один сад, ты войдешь в этот сад и найдешь там девицу, которой нет подобной ни среди людей, ни среди духов, это и есть обладательница золотой птицы, но если девица тебя увидит, то убьет тебя». Царевич ответил ей: «Ничего, это мое дело».

Когда он вошел в сад, то нашел там птицу, которая ела траву на земле. Царевич схватил ее, положил за пазуху и начал искать девицу. Он обнаружил зáмок, вошел в него и нашел ту девицу спящей, — лицо ее сияло, как луна в четырнадцатую ночь. Царевич вынул сонное средство из-за пазухи, дал ей его и, взяв девицу на руки, вышел к орлице и сказал ей: «Вот птица, а вот и ее обладательница». Орлица воскликнула: «Браво, ей-богу, ты ловок!».

Вслед затем он сел на спину орлицы вместе с девицей и они прибыли к своему первоначальному месту. Тогда орлица сказала ему: «Это то, чего ты хотел», и царевич подтвердил ее слова. Орлица приветствовала его на прощанье, царевич сел сам и посадил на своего коня девицу. Едучи дорогой, он достиг одного сада, хозяин которого вышел к ним и сказал ему: «Добро пожаловать, ты — мой гость». Хозяин сада позвал своего слугу и приказал ему: «Дай ячменя коню и принеси обед для юноши», в то же время сказав про себя: «Ах, вот, ей богу, девушка, которой не обладали даже цари земные, — если бог захочет, она достанется мне и я убью этого юношу». Затем он обратился к юноше: «О, молодец, расскажи мне рассказ, который был бы весь ложным, и я отдам тебе этот сад». Юноша ответил: «Это легко». — «Ну, говори!» Царевич начал говорить: «Когда мне было три года, а сыну моему пятьдесят лет, я послал его, чтобы он принес луку с рынка; он заблудился, — я отправился искать его и нашел плачущим у рыночных ворот. Я спросил его: «Что ты делаешь здесь?» Он ответил: «Я заблудился и не знал где дом». Я нашел его несущим в руке лук, который взял из его рук, и мы пошли с ним вместе, пока не прибыли домой. Тогда

я нашел в его руке грецкий орех, который взял и посадил в землю. Этот орех тотчас вырос и дал тысячу кантаров орехов, — я позвал сборщиков плодов, чтобы они собрали орехи. Они собрали все орехи, я заплатил им за работу и они ушли. Затем я поднял голову и увидел на верхушке дерева два ореха, взял ком земли и ударил по орехам. Ком земли превратился в луговину, — я взял быков, пошел на луговину, вспахал землю и посеял сезам. В девять часов сезам созрел и, собрав его, я увидел муравья, который убегал с зерном сезама во рту. Я его настиг через десять дней и, отняв у него зерно сезама, вернулся, взял быков, вспахал землю и посеял арбузы. Арбузы выросли, и я, гуляя, чтобы посмотреть на эти арбузы, нашел арбуз, в середине которого говорили люди; разрезав этот арбуз, я обнаружил лестницу, спустившись по которой, увидел город, в котором торговали и имелось правительство и войско...»

Тогда хозяин сада сказал: «Довольно, перестань, ей богу, ты хитер, вот тебе сад и будь здоров». Царевич ответил ему: «До свиданья».

Когда он прогуливался вслед затем по саду, то обнаружил темницу и, войдя в нее, нашел своих братьев, которые воскликнули: «Брат наш, что это и кто тебя привел сюда!». После того как царевич поведал им, что с ним приключилось, а они — то, что с ними произошло, он им сказал: «Все окончилось хорошо, я отомстил за вас, достал птицу и девицу и приобрел меч, принадлежащий такому-то дьяволу, — садитесь на коней и отправимся в Дамаск».

Они сели на коней и поехали. Будучи в пути, они прибыли к одному колодцу. Старшие братья сговорились между собою: «Спустим нашего брата в этот колодец и, обрезав веревку, возьмем девицу и птицу и приобретем расположение со стороны нашего отца». Между тем девица слышала их слова. Затем они сказали юноше: «Братец, спустись в этот колодец и достань нам воды». Он ответил: «Хорошо, дайте веревку». Взяв веревку и обвязав себя, он хотел было спуститься в колодец, но девица ему сказала: «Подожди, пока я расскажу тебе кое-что» и сообщила ему о сговоре его братьев. Царевич возразил ей: «Мои братья не поступят подло со мной». Тогда девица ответила: «Хорошо, возьми эту цепь и этот браслет». Он, взяв их от нее, спустился в колодец и почерпнул воды для братьев. Когда братья напились и напоили лошадей, царевич закричал им: «Поднимите меня наверх», но они сказали: «Нет, умри здесь и никто о тебе ничего не узнает» и, взяв девицу, отправились в путь, пока не прибыли в Дамаск.

Они вошли к своему отцу, приветствовали его и, поцеловав его руку, сказали ему: «Вот птица, которую ты требовал от нас, вот девица и вот меч, принадлежавший такому-то дьяволу». Отец спросил их: «А брат ваш где?» Они ответили: «Брат наш умер, мы омыли, одели и похоронили его своими руками». Отец промолвил: «Нет мощи, ни силы, кроме как в боге». Вот то, что произошло с двумя (старшими) братьями.

Что касается происшедшего с младшим, то когда он сидел в колодце, вдруг над ним опустилось ведро, он схватил веревку и закричал: «Тащите меня!». Его спросили: «Ты человек или дьявол?». Он ответил: «Ей богу, я человек!». Тогда его вытащили и, увидев, что это был юноша (прекрасный), как полная луна, спросили:

«Из какой ты страны?». Юноша сказал: «Я из Дамаска». Вождь бедуинов, услышав его слова, кликнул одного из своих слуг и приказал ему: «Отправь этого юношу в Дамаск» — и тот отправил его.

Когда царевич прибыл в Дамаск, то сказал про себя: «Клянусь богом, я непременно увижу, что мои братья собираются сделать с этой девицей». Он вошел в город и никто его не узнал. Царевич достиг (базара) ювелиров и встретил нищего, которому предложил: «Возьми мою одежду и дай мне свою». Нищий ответил: «Хорошо, господин мой, я тебе ее отдам». Царевич одел на себя одежду нищего, вошел к одному ювелиру и спросил: «Не возьмешь ли ты меня к себе (для услуг)?» Тот ответил: «Да я возьму тебя к себе, с тем чтобы ты приносил мне уголь и доставлял бы мясо домой». Царевич согласился.

Когда он пребывал у ювелира, вдруг является к тому посланец от властей и говорит: «Иди, тебя зовет царь». Ювелир промолвил: «Готов повиноваться». Войдя к царю, ювелир поцеловал ему руку. Царь приказал ему сесть и произнес: «О, старшина ювелиров, я хочу тебе рассказать следующее». Ювелир ответил: «Соблаговоли рассказать». Царь сказал: «Сын мой путешествовал, привез с собой девицу и хочет на ней жениться, однако девица заявила ему: «Я не соглашусь, чтобы ты женился на мне, пока ты не принесешь мне такой же браслет, как этот». И вот, ювелир, я хочу, чтобы ты сделал такой же браслет, как этот». Ювелир ответил: «Готов повиноваться». — «Если ты завтра мне не принесешь его, я отрублю тебе голову». Тот промолвил: «Хорошо».

Ювелир пошел в свою лавку, будучи сердитым, так как он не умел сделать такой браслет. Между тем слуга его спросил: «Что с тобой, хозяин?». Он сказал: «Замолчи, да сократит Аллах твою жизнь». Царевич снова спросил: «Скажи мне хозяин мой, что с тобой?» Ювелир ответил: «Царь хочет иметь браслет такой же, как этот». Тогда царевич взял в руки браслет, чтобы его рассмотреть, и, узнав, что это браслет той девицы, воскликнул: «Из-за этого ты сердишься? Ей богу, когда я был маленьким мальчиком и играл в косточки, то умел делать подобные браслеты и я сделаю тебе такой же». — «Неужели ты умеешь?»— «Да, умею». — Тогда ювелир сказал: «Возьми и сделай такой же». Царевич продолжал: «Запри меня в лавке и уходи, а завтра придешь и получишь браслет». — «Хорошо», промолвил ювелир, запер слугу и пошел домой. Когда он на следующее утро пришел, царевич сказал ему: «Возьми, хозяин». Ювелир взял, посмотрел на оба браслета и не мог отличить новый от старого. Он стал очень доволен им, отправился к царю и сказал ему: «Возьми, о царь времени!». Царь взял браслеты от него, хорошо его вознаградил, а затем позвал девицу и сказал ей: «Вот, возьми этот браслет». Увидев браслет, она поняла, что царевич прибыл в город и хочет пуститься на хитрости. Она ответила: «Еще имеется цепь, если будет сделана (другая цепь) подобная ей, то я выйду замуж за твоего сына». Царь тотчас приказал: «Приведите того ювелира». Когда ювелир пришел, царь сказал ему: «Я хочу иметь вторую цепь такую же, как эта, если ты завтра не принесешь мне ее, то я отрублю тебе голову». Он промолвил в ответ: «Готов повиноваться».

Ювелир пришел в свою лавку, будучи в дурном настроении, и слуга его спросил: «Что с тобой, ты каждый день приходишь сердитым». — «О, юноша, царь дал мне цепь и хочет, чтобы я сделал ему такую же, а я не умею». Царевич ответил: «Это дело мое, а не твое, если я тебе сделаю, ты дашь мне бешлык?». — «Ей богу, я дам тебе меджиди». — «Хорошо, сказал царевич, завтра ты получишь ее». На следующее утро ювелир пришел в лавку и царевич ему сказал: «Возьми эту цепь». Ювелир взял ее и ушел к царю радостный. Когда царь увидел цепь он наградил ювелира, позвал девицу и молвил ей: «Посмотри, вот эта цепь». Увидев цепь, девица сказала царю: «Я хочу посмотреть на состязания лошадей». Царь изъявил согласие. Он собрал всадников, которые сели на лошадей и качали состязаться.

Царевич, узнав об этом, пошел на конский базар, купил коня, сел на него верхом и поехал к тем всадникам, а был он искусен в конских состязаниях. Когда он прибыл к тем всадникам, то нашел там своих братьев, которые состязались и которым никто не мог противостоять. Тогда царевич взял в руки копье и, нанеся удар старшему брату, а затем второму, сбросил их на землю и стал наносить удары всадникам одному за другим, в то время как девица любовалась его ловкостью. До царя дошло известие о том, что какой-то юноша из простого класса, нанеся удар сыновьям его, сбросил их на землю и нанес удары сыновьям пашей, что он ловок и никто не может противостоять ему. Царь сказал: «Дайте мне коня», сел верхом, поехал и нашел своего сына, который совершил эти поступки. Царь подскакал к нему и стал обнимать его, говоря: «О, мой дорогой, ты жив, а твои братья сказали, что ты умер». Царевич ответил: «О, мой отец, это я достал девицу, золотую птицу и меч, принадлежавший такому-то дьяволу, это я получил сад от такого-то и такого-то человека, нашёл братьев моих заключенными в темницу, освободил их и взял их с собою, а они поступили со мной так дурно. Я хочу жениться на этой девице». И сказал ему отец: «Ты царь и судья надо мной и над братьями твоими, хочешь — убей их, хочешь — прости их». Царевич воскликнул: «Нет, я прощаю их», — сделался царем, женился на той девице и стал править народом справедливо. Вот то, что произошло. И да будет мир с вами.

Д. Семенов.

Записки Коллегии Востоковедов, V
Mémoires du Comité des Orientalistes

Печать фат̣имидского халифа З̣āхира.

В собрании восточных резных камней Государственного Эрмитажа находится сердоликовая печать в бронзовой оправе с фигурной ручкой.[1] Камень плоский; поверхность его полирована. Надпись, исполненная куфическим шрифтом, резана не глубоко, в обратную сторону, и содержит следующее:

بعزّ العزيز المهيمن يعين
على ابو الحسن الامام الظاهر
لاعزاز دين الله امير المومنين

Могуществом всемогущего покровителя, способствующего, | ʻАлӣ Абӯ-'л-Х̣асан ал-Имāм аз̣-З̣āхир | ли-иʻзāзи-дӣни-'ллāх, — повелитель правоверных.

Длина камня — 26 *мм*; ширина — 16 *мм*. Высота печати с оправой и ручкой — 29.5 *мм*. В двух местах по краю камень поврежден, но надпись не пострадала. Оправа и ручка местами покрыты зеленоватой патиной.

Как видно из содержания надписи, печать принадлежала фат̣имидскому халифу З̣āхиру.

Абӯ-'л-Х̣асан ʻАлӣ, сын фат̣имидского халифа Х̣āкима, родился в Каире 10 рамад̱āна 395 г. (= 20 апреля 1005 г.)[2] и вступил на престол в конце 411 г. (1021 г.),[3] приняв титул аз̣-З̣āхир ли-иʻзāзи-дӣни-'ллāх, «Побеждающего ради прославления веры в бога».[4]

[1] Инв. № 14935.

[2] Мак̣рӣзӣ, I, 354,10-11; ал-Макӣн, 260,26-28; Wüstenfeld, 219.

[3] 411 г. х. кончился 16 апреля 1021 г.

[4] Относительно точной даты этого события арабские историки сообщают противоречивые данные. По Ибн-ал-Ас̱иру (IX, 225,9; ср. 223,21) присяга была принесена З̣āхиру на

15 ша'ба̄на 427 г. (= 13 июня 1036 г.) З̣а̄хир умер от чумы, свирепствовавшей в то время в Египте, оставив престол семилетнему сыну своему от черной рабыни Абӯ Темӣму Ма'адду, будущему халифу Мустанс̣иру.[1]

Таким образом, титул З̣а̄хира помещенный на печати, датирует ее пятнадцатью годами его правления, 1021—1036 г. н. э.

Мак̣рӣзӣ, сообщая сведения о личности З̣а̄хира, характеризует его, как увлеченного собирателя драгоценных камней, покровителя искусств и наук, но слабовольного правителя, подверженного приступам беспричинной жестокости[2] и падкого до всяких удовольствий. «З̣а̄хир», говорит он, «был страстно привязан к развлечениям и любил пение.[3] Он пил вино и разрешал народу как это, так и слушание песен, употребление пива, малӯх̮ӣи[4] и всевозможной рыбы, так что народ с избытком пользовался удовольствиями.[5] В его время люди в Египте изощрялись и, приобретая певиц и танцовщиц, доходили в этом до крайности. З̣а̄хир устроил арену для своих рабов и обучал их различным наукам и всяким военным премудростям. Он построил Хранилище знамен,[6] где находились три тысячи мастеров, поддерживал сношения с царями и приобретал много драгоценных камней».[7]

Печать З̣а̄хира вырезана на красивом, ровно окрашенном сердолике темнокрасного цвета. Он имеет форму не совсем правильного овала,

седьмой день после смерти Х̮а̄кима, убитого ночью 27 шавва̄ля 411 г. (= 13 февраля 1021 г.) [IX, 221,18]; по Мак̣рӣзи (I, 354,11) — «в день праздника заклания», т. е., 10 з̱ӯ-'л-х̮иджжы 411 г. (= 28 марта 1021 г.). Ал-Макӣн (260,23-25) передает, что принесение присяги состоялось 29 шавва̄ля (= 15 февраля 1021 г.), «через 16 дней после убийства Х̮а̄кима». Последнее сообщение Wüstenfeld (219, прим.) считает неправильным.

[1] Мак̣рӣзӣ, I, 355,26-29; 424,36; ср. Ибн-ал-Ас̱ӣр, IX, 304,12-13; 18-19; ал-Макӣн, 266,30-36; Wüstenfeld, 226, 227.

[2] Мак̣рӣзӣ, I, 354—355; ср. Wüstenfeld, 219—226; H. G. Farmer. A History of Arabian Music to the XIIIth Century. London, 1929, 191.

[3] Мак̣рӣзӣ, I, 355,21-22.

[4] = *Atriplex Halimus* (Dozy. Suppl. aux dictionn. arabes, II, 611).—*Atriplex Halimus* L., один из видов лебеды, 1—2.5 *м* вышиной, произрастает в прибрежных солоноватых песках южной Европы, северной и южной Африки, Южной Америки, Передней Азии и на Кавказе (P. Ascherson u. P. Graebner. Synopsis d. mitteldeutschen Flora. Bd. V, Abt. 1, Lpz. 1919, p. 150). По Dragendorff'у (Heilpflanzen, 196), листья употребляются в качестве овощей, молодые побеги, как каперцы, а зола для изготовления соды.

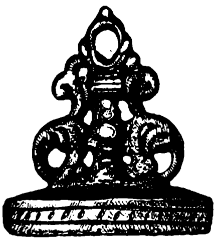
[5] Мак̣рӣзӣ, I, 354,13-14.

[6] خزانة البنود (= Хранилище знамен), по Тагрибардӣ (II, 419), — арсенал Фат̣имидского государства; ср. Мак̣рӣзӣ, I, 423—425.

[7] Ibid., 355,22-24.

суживающегося вправо, и укреплен в современной ему оправе 37-ю лапками.[1]

Оправа печати глухая, по борту украшенная гравированным от руки орнаментом, простого геометрического типа, состоящим из двух параллельных линий с косыми и параллельными друг другу черточками между ними. К тыльной части оправы припаяна ручка. В основных линиях она образует фигуру равнобедренного треугольника и состоит из колонки, оканчивающейся овальным ушком, и двух поддерживающих ее веток растительного орнамента. По типу колонка очень близка колоннам, находящимся в галлерее под куполом мечети ʻОмара в Иерусалиме,[2] а входящие в состав веток растительные мотивы, — завернутая внутрь



Фиг. 1. Оправа печати З̣āхира (нат. вел.).



Фиг. 2. Печать Джарджарā'ӣ.

полупальметка с закругленными лепестками и раздвоенный листок, — нашли себе применение в фаṭимидском искусстве. Почти такие же полупальметки с 3-мя и более лепестками находятся в орнаментальном украшении кыблы в мечети ал-Азхар;[3] две другие, с 5-ью лепестками, составляют часть своеобразных листков в растительной композиции, украшающей одну из ниш мечети Х̣āкима.[4] Раздвоенный листок неоднократно использован в растительных побегах в надписях 413 г. (= 1022/23 г.) на стропилах, поддерживающих купол мечети ʻОмара,[5]

[1] Рисунок оправы любезно исполнен А. В. Ухановой, а снимки для следующих иллюстраций И. К. Уховым, за что и приношу этим лицам искреннюю признательность.

[2] Berchem, III, pl. XIX, XX.

[3] Flury, Taf. XIII.

[4] Flury, Abb. 5; Taf. VII. — Две похожие полупальметки находятся также в надписях 393 г. (= 1002/03 г.) в той же мечети, но отличаются от описанных заострением конечного лепестка (Flury, Abb. 2, D; Taf. II, 3 — над *вāвом* в المؤمنين).

[5] Напр., в побеге, вырастающем из верхнего конца *йā* в الامير на одном из фрагментов [Berchem, III, pl. XII, № 222 B(1)]; или там же под *мӣмом* в الائمة и под *йā* в سديد и др.

и часто встречается в орнаментике других фаṭимидских памятников IV — V вв. х.[1]

Около ста лет тому назад V. Mortillaro издал арабскую печать, которую он приписывал везиру второго фаṭимидского халифа Ḳā'има. Эта неправдоподобная аттрибуция и предложенное автором весьма неудачное чтение надписи были исправлены S. de Sacy и Reinaud.[2] Печать оказалась принадлежавшей Абӯ-'л-Ḳāсиму 'Алӣ ибн Аḫмеду ал-Джарджарā'ӣ, везиру халифов Ẓāхира и Мустанṣира с 418 г. по 436 г. (= 1027 г. — 1044/45 гг.),[3] а надпись на ней была прочтена S. de Sacy следующим образом:

(ا)لوزير الاجل الكامل
(ا)لاوحد صفى امير المومنين
وحالصته ابو القسم عى
بن احمد بالله يثق

Везир преславный, совершенный, | единственный, избранник повелителя правоверных | и верный слуга его Абӯ-'л-Ḳāсим 'Алӣ | ибн-Аḫмед, возлагающий упование на бога.

В этой надписи поражает количество восхвалений везира. Печать Ẓāхира в этом отношении скромнее; она содержит лишь титул халифа без каких-либо посторонних эпитетов. Формула بالله يثق также не имеет соответствий на печати Ẓāхира.

Судьба печати Джарджарā'ӣ в настоящее время мне неизвестна.[4] Познакомиться со статьей Mortillaro мне не удалось, а в письмах S. de Sacy и Reinaud, опубликованных в 1835 г., местонахождение печати Джарджарā'ӣ не указывается.[5] Поэтому я принужден был пользоваться только воспроизведением ее, данным S. de Sacy по гравюре Mortillaro, к сожалению не вполне пригодным для детального анализа шрифта. Поскольку позволяет судить это изображение (см. фиг. 2), шрифты

[1] Напр., в надписях и украшениях, высеченных на стенах минаретов мечети Ḫāкима (Flury, Taf. XXIV,1; XXVIII,2-5; XXXI,2,4 и пр.); нередко также в мечети ал-Азхар. (Flury, Abb. 6, C; Abb. 8).

[2] JA, 2-me série, XV, 349—360.

[3] Reinaud по Ибн-Ḫалликāну, l. l., 357; ср. Маḳрӣзӣ, I, 355,12-13; Ибн-ал-Асӣр, IX, 359,5-6; Wüstenfeld, 224, 230.

[4] Ср. Berchem, II, 387, прим. 1.

[5] Неизвестными остались для меня также материал печати, оправа, если таковая была, сохранность ее и размеры. Впрочем, весьма вероятно, что печать изображена Mortillaro и S. de Sacy приблизительно в натуральную величину (см. фиг. 2).

обеих печатей в общих чертах сходны, и только изредка отличаются разным начертанием некоторых букв. Также и обработка верхних концов букв на печати Джарджарā'ӣ носит несколько иной характер: вместо расщеплений концов, как на печати Ẓāхира, почти исключительно встречаются клинообразные утолщения. Подробные данные об аналогиях шрифта печатей приведены ниже.

При изучении шрифта надписи, находящейся на печати Ẓāхира, я пользовался для сличения также монетами этого халифа и другими эпиграфическими памятниками его времени. Последние, насколько мне известно, сосредоточены на территории иерусалимского Ḫарама. Все они относятся к реставрационным работам, предпринятым Ẓāхиром, и могут быть разделены на три категории: 1) надписи 413 г. (= 1022/23 г.), вырезанные на деревянных стропилах купола мечети ʻОмара, 2) надпись 425 г. (= 1033/34 г.), высеченная на каменных плитах наружной стены Ḫарама и 3) мозаичные надписи в мечетях ʻОмара и ал-Аḳṣā, из числа которых, повидимому, сохранились две,[1] — одна в западной части барабана мечети ʻОмара, другая, над аркой перед миḫрāбом мечети ал-Аḳṣā. Первая надпись относится к 418 г. (= 1027 г.);[2] как и мозаики, которые ею датируются, она исполнена в стиле старой надписи 72 г. (= 691/2 г.) находящейся в мозаиках, современных возведению купола мечети при ʻАбд-алмелике.[3] Эта надпись в отношении шрифта не характерна для V в. х. Вторая,[4] без года, также упоминающая о реставрации мозаик при Ẓāхире, в Corpus'e van Berchem'a не воспроизведена. Однако, замечание G. Wiet'a,[5] «en coufique simple», как-будто указывает на то, что шрифт ее сходен, или во всяком случае близок, к шрифту надписей 72 и 418 гг. Таким образом, палеографическими памятниками времени Ẓāхира, помимо упомянутой печати Джарджарā'ӣ и монет, строго говоря, являются только

[1] Van Berchem, на основании письменных источников, приводит еще одну надпись (426 г. = 1034/35 г.), существовавшую в мозаиках мечети ал-Аḳṣā. Эту надпись van Berchem не мог обнаружить, несмотря на тщательные поиски, и принужден был считать погибшей (Berchem, II, 381 и сл.). В примечаниях к тексту van Berchem'a G. Wiet сообщает, что в 1926 г., во время реставрационных работ в мечети ал-Аḳṣā была открыта, а затем уничтожена мозаичная надпись, содержание которой осталось неизвестным (Berchem, II, 452,14-17).

[2] Berchem, II, 274 и сл., III, pl. XXVII.

[3] Berchem, II, 228—239; III, pl. XIII.

[4] Berchem, II, 452—453.

[5] Berchem, II, 452,19.

надписи 413 и 425 гг. Печать З̣āхира в таком случае приобретает особый интерес.

Надписи 413 г. по стилю примыкают к богато орнаментированным надписям штукатурных фризов на фаṭимидских постройках. Большая часть их издана van Berchem'ом с приложением фототипических репродукций, дающих прекрасное представление о подробностях начертания каждой буквы.[1] Однако, ко времени своих работ, van Berchem уже не застал части надписей, виденных более ранними исследователями. Благодаря этому, при сличении шрифтов мне несколько раз приходилось обращаться к зарисовке de Vogüé,[2] в смысле точности уступающей фототипиям van Berchem'a, но все же более совершенной, чем рисунок Mauss'a.[3]

Надпись 425 г., высеченная на камне en creux, сохранилась в двух небольших отрывках, местами поврежденных.[4] Несмотря на это, по фототипиям van Berchem'a вполне можно судить о некоторых особенностях ее своеобразного и интересного шрифта, который van Berchem определил словами: «coufique fleuri, mais très sobre».[5] С печатью З̣āхира эта надпись имеет больше общего, чем надписи 413 г., не только в виду сходства некоторых особых начертаний букв и одинаковой техники углубленной резьбы, но и благодаря отмеченной van Berchem'ом сдержанности в пользовании декоративными элементами.

Еще больше сходства печать З̣āхира обнаруживает с монетами этого халифа. Последних сохранилось довольно много. Наибольшее количество их находится в парижской Национальной библиотеке, — 4 динара и 35 руб'ов ($^1/_4$ динара). В эрмитажной коллекции имеется 19 экземпляров; из них 7 динаров, 8 руб'ов и 3 диргема. Подробности шрифта монетных легенд в каталогах обыкновенно не указываются; в виду этого все данные, сообщаемые ниже на основании нумизматического материала, получены исключительно из монет эрмитажной коллекции и тех немногих воспроизведений в каталогах Британского музея и парижской Национальной библиотеки, на которых требуемые детали видны достаточно отчетливо.

1 Berchem, II, 261—274; III, pl. XII.
2 Temple de Jérusalem. Paris, 1864, 93, pl. XXXVII.
3 Revue archéol., 1888, 30, pl. XIX.
4 Berchem, II, 15—18; III, pl. X, № 147.
5 Berchem, II, 15,14.

В некоторых случаях, при отсутствии параллелей в шрифтах упомянутых памятников, аналогии подыскивались на монетах других фаṭимидских халифов.

С монетами печать прежде всего сближает небольшой размер, не позволяющий украсить шрифт какими-либо растительными мотивами. Шрифт печати, как и монет, очень убористый; слова тесно прижаты друг к другу, и во многих случаях отсутствуют соединительные линии между буквами. Недостатком места вызваны на печати меньшая величина букв нижней строки и неполное развитие некоторых из них, — *лāм-алиф* в لاعزاز, *дāль* в دين, — а также скупость в применении и без того немногочисленных украшений. Последние заключаются: 1) в расщеплении верхних концов букв, 2) в расщеплении и изгибе над строкой обычно спускающихся под нее нижних концов некоторых букв типа ر, каковы на печати второе *зā* в العزيز и *нӯн* в المومنين. Эти приемы украшения, применяемые и на монетах, связывают шрифт печати Ẓāхира с декоративными надписями на постройках. Изогнутые над строкой окончания букв, в простом куфическом шрифте подстрочные, наиболее разработаны именно в этих надписях и применяются в них чаще, чем на монетах; расщепление же верхних концов букв может быть сопоставлено с клинообразным завершением их в надписях, разновидностью которого оно является.[1] На печати Ẓāхира расщепление верхних концов выполнено с различной степенью ясности и не всегда одинаково в смысле наклона боковой черты. Расщепление изогнутых над строкой концов, в обычном шрифте подстрочных, имеет особую форму и напоминает раздвоенный листок, — один из простейших растительных мотивов, широко использованный в фаṭимидских декоративных надписях IV — V вв.[2] Этим еще раз подчеркивается стилистическая общность обоих шрифтов.

Строки надписи на печати помещены наклонно; они поднимаются влево вверх и не совсем параллельны, как краям камня, так и между собой. Ни одна из них не выдерживается строго на одной линии. Это особенно заметно на второй строке, которая сначала спускается двумя уступами к конечному мӣму в الامام (على ابو الحسن — الاما — م), чтобы подняться затем одним уступом вверх (هر — الظا م —). Первая строка имеет один

[1] Ср. В. А. Крачковская. Арабские надгробия Музея палеографии Академии Наук СССР. Л. 1929, 74,11-12.

[2] См. стр. 203, прим. 5 и стр. 204, прим. 1.

уступ (بعز العزيز — المهيمن يعين); уровень третьей строки также колеблется. Подобное же явление имеет место и на печати Джарджара'ӣ.

Более подробное изучение шрифта печати Ẓа̄хира обнаруживает ряд особенностей в начертании встречающихся на ней букв.

ا, ـا. — В начале и середине слова *алиф* изображается вертикальной чертой, большей частью спускающейся ниже строки, что нередко бывает на монетах[1] и несколько раз встречается на печати Джарджара'ӣ, — в ابو, القسم (3), незначительно в المومنين (2) и بالله (4); также в الامام в надписи 425 г.[2] На печати Ẓа̄хира эта особенность не всегда одинаково



Фиг. 3. Печать халифа Ẓа̄хира (увелич.).



Фиг. 4. Оттиск этой печати (увелич.).

заметна, в виду отмеченной неровности строк. По той же причине нижний конец *алифа* в المهيمن, как и соседнего с ним *ла̄ма*, кажется выше последующего отрезка строки, в противоположность *алифам* в الاجل (1) и امير (2) на печати Джарджара'ӣ, где это стоит в связи с необходимостью возможно теснее расположить надпись. Вершины *алифов* в словах, начинающихся с ال, — за исключением الامام, — расщеплены с правой стороны, как на монетах[3] и в соответствии с клинообразными завершениями *алифов* в надписях 413 г.[4] Во всех других случаях *алифы*, как и все прочие буквы, расщеплены только слева.[5] На монетах и в надписях 413 г. это не про-

[1] Напр., в الله (av. внт. кр. л.), в الظاهر، لاعزاز، امير и المومنين (rv. ц. л.) на динаре 412 г. из Миçра (Br. M., IV, № 107, pl. II).

[2] Berchem, III, pl. X, № 147 A (1).

[3] Напр, в الله и الحسن (rv. внт. кр. л.), المومنين (rv. ц. л.) на динаре 412 г. из Миçра (Br. M., IV, № 107, pl. II).

[4] Напр., в الله и الحمد на фрагменте № 221 B (2) [Berchem, III, pl. XII]. — В надписи 425 г. употребительны клинообразные завершения *алифов*, во всех случаях обращенные влево, кроме начального *алифа* в الظاهر, верхний конец которого оканчивается расщеплением с правой стороны [Berchem, III, pl. X, № 147 A (1)].

[5] Правая и левая сторона, как и в дальнейшем, считаются по оттиску.

водится с такою же последовательностью.[1] На печати Джарджара'ӣ, судя по изображению, встречаются и клинообразные и расщепленные завершения *алифов*, — последние как-будто лишь в الاجل (1) и بالله (4), — но те и другие только в применении к *алифам*, стоящим рядом с *лāмами*, и по симметрии с ними только справа, если этому не мешают соседние буквы, как в الكامل (1).

ﺑ — Начертание *бā* в بعز ничем не отличается от обыкновенного; верхний конец буквы тупой, как в بن (4) на печати Джарджара'ӣ, и упирается в край камня. В ابو верхний конец *бā* расщеплен, и ствол буквы слегка наклонен влево. На печати Джарджара'ӣ ствол *бā* в этом слове (3) также расщеплен, но вертикален, как в بن и بالله (4). Наклонное положение начального *бā* изредка встречается на монетах.[2]

ﺤ — Среднее *ḥā*, в الحسن, как на некоторых динарах из Миṣра,[3] изображено прямой наклонной чертой со спускающимся под строку нижним концом. Верхний конец ствола расщеплен и оканчивается над соседним *сӣном*, почти на уровне *алифов* и *лāмов*. В надписях 413 и 425 гг. среднее *ḥā* с прямым стволом не встречается. На печати Джарджара'ӣ буквы типа ح представлены только начальной формой. Из них ближе других к описанному *ḥā* в خالصته (3), хотя нижний конец его не спускается под строку, а верхний вместо расщепления оканчивается клинообразным утолщением. Есть сходство с описанным начертанием и у *ḥā* в احمد (4), несмотря на изогнутость и клинообразное завершение ствола, который также, как и на печати Ẓāхира, оканчивается над следующей буквой. *Джӣм* в الاجل и *ḥā* в الاوحد (2) еще больше отличаются от *ḥā*, находящегося на печати халифа. Как показывает изображение печати Джарджара'ӣ, в الاجل слегка отогнут верхний конец буквы, благодаря чему она отдаленно напоминает неясно выраженный куфический *дāль*.[4] *Ḥā* в الاوحد почти подобно *дāлю* несхӣ, от которого отличается лишь несколько большим наклоном верхней части и клинообразным утолщением верхнего конца.

[1] Ср. напр., مائة (rv. внш. кр. л.) на динаре 412 г. из Миṣра (Br. M., IV, № 107, pl. II); آبائه, اربع и مائة на фрагменте № 221 B (2) [Berchem, III, pl. XII] и пр.

[2] В بمصر (rv. внш. кр. л.) и عبد (rv. внт. кр. л.) на динаре 412 г. (Br. M., IV, № 107 pl. II) в بسم (rv. внш. кр. л.) на динаре 417 г. (M. стр. 886, № 63a) из Миṣра.

[3] 412 г. (Br. M., IV, № 107, pl. II) — в الحق (av. внш. кр. л); 417 г. (M. стр. 886, № 63a) — в محمد и الحق (av. внш. кр. л.) и الحسن (rv. внт. кр. л.); 421 г. (Br. M., IV, № 117, pl. II) — в احدى (rv. внш. кр. л.) и الحسن (rv. ср. кр. л.).

[4] Ср. *дāль* в احمد на печати Джарджара'ӣ.

د — Единственный на печати *дāль*, в دين, по начертанию значительно отличается от обычного в куфическом шрифте, с прямоугольным корпусом, и больше походит на употребительный в несх̮ӣ, хотя и лишен характерного для него закругления. По существу, это начертание *дāля* является начальной формой букв типа ب, не соединенной со следующей буквой и поставленной наклонно, что и придает ему сходство с *дāлем* несхӣ. На монетах это начертание *дāля* встречается редко и вызвано, как и на печати, исключительно недостатком места.[1] Верхний конец буквы оканчивается заострением с крутым срезом влево, слегка надсеченным посредине. Оба *дāля* на печати Джарджара'ӣ также имеют нехарактерные для куфического шрифта начертания, но отличаются от описанного: *дāль* в احمد благодаря небольшому изгибу вправо верхнего конца примыкает к обычному куфическому типу, не получившему однако полного развития; в الاوحد *дāль* очень близок по форме к *дāлю* несх̮ӣ и почти одинаков с соседним *х̮ā*. Повидимому, и на этой печати форма *дāлей* объясняется необходимостью экономного использования места. *Дāль* в دين в надписи 425 г.[2] более походит на *х̮ā* в الحسن на печати З̣āхира, чем на *дāль* даже типа несх̮ӣ.

ر — Конечное *рā*, в الظاهر и امير, незначительно отличается от сходного с ним начертания со спускающимся под строку нижним концом, часто применяемым для букв этого типа на всех памятниках времени З̣āхира.[3] В الظاهر у *рā* расщеплен верхний конец и, едва заметно, нижний; в امير расщепления отсутствуют, зато подстрочная часть буквы, по сравнению с верхней с правой стороны утолщена, что создает впечатление изогнутости ствола.

ز, ز. — Начальное и конечное *зā* имеют бо́льшей частью такое же начертание, как и *рā*. От этой формы существенно отличается второе *зā* в العزيز; конец его, поднятый вверх и изогнутый над строкой, оканчивается довольно значительным расщепленным утолщением, напоминающим раздвоенный листок, использованный в орнаменте ручки.[4] Этот тип оконча-

[1] В دين (rv. ц. л.) на сицилийском руб'е 422 г. (Br. M. IV, № 118, pl. II) и динарах 417 или 419 г. [M. № 64) и 422 г. (M. стр. 985, № 66а) из ал-Махдӣи; в عدل (в поле av. и rv.) на динаре 422 г. из Миср̣а (M. № 66).

[2] Berchem, III, pl. X, № 147B (1).

[3] Хотя на монетах именно в этих двух словах нередко употребляется *рā* с поднятым вверх и изогнутым над строкой концом. Напр., в الظاهر и امير (rv. ц. л.) на сицилийских руб'ах 428 г. (Эрм. № 82а; L., III № 234, pl. III); в الظاهر (rv. ц. л.) на сицилийских руб'ах 422 г. (Br. M., IV, № 118, pl. II; L., III, № 225, pl. III) и пр.

[4] См. фиг. 1, стр. 203.

ния довольно часто применяется на монетах для *рā* и *нӯна* (см. эти буквы), для *зā* в виде исключения находится на динаре 427 г. из Миҫра.[1] В надписях 413 г., судя по изображению de Vogüé,[2] употребляется только *зā* с подстрочным окончанием; на фрагментах этих надписей воспроизведенных van Berchem'ом, слова, содержащие *зā*, не встречаются. На печати Джарджарā'ӣ в الوزير (1), и в надписи 425 г. *зā* обычного вида. Расщепление верхнего конца на печати З̣āхира имеет только второе *зā* в لاعزاز.

س. — *Сӣн* в الحسن, очень похоже на обычное начертание этой буквы в среднем положении, но стволы его различной высоты и постепенно повышаются влево. Подобный случай имеется в слове رسول круговой легенды реверса на динаре 427 г. из Миҫра[3] и, повидимому, в القسم на печати Джарджарā'ӣ, где стволы кроме того наклонены влево. В надписях 413[4] и 425 гг.[5] стволы почти всех *сӣнов* и *шӣнов* повышаются вправо; обратные случаи не встречаются.

ظ. — Корпус *з̣ā*, в الظاهر, слева не замкнут; боковой ствол в связи с этим начинается от левого конца верхней горизонтальной черты и направляется вправо вверх; нижний конец его заострен, верхний тупой и оканчивается немного не достигая верхнего уровня *алифов* и *лāмов*. Такое начертание *з̣ā*, с незамкнутым корпусом, сближает его с принятым в куфическом шрифте изображением букв типа ـــ. На монетах *з̣ā* имеет замкнутый корпус; боковой ствол большей частью прямой и наклонен вправо, как на печати.[6] В надписях 413 г., воспроизведенных van Berchem'ом, *з̣ā* не встречается; обычно идентичное ему по начертанию *ṭā*, — в الطاهرين,[7] — приближается к *з̣ā* в الظاهر на рисунке de Vogüé,[8] но в том и другом случае корпус замкнут и верхняя часть бокового ствола изогнута как иногда на монетах.[9] В надписи 425 г. *з̣ā* и *ṭā* имеют начертание, свойственное несх̮ӣ.[10] На печати Джарджарā'ӣ *з̣ā* не представлено.

[1] М. стр. 886, № 68а — второй *зā* в لاعزاز (rv. ц. л.).
[2] В لاعزاز (2) [Temple de Jérusalem, pl. XXXVII].
[3] М. стр. 886, № 68а.
[4] Ср. напр., سنة и عشرة [Berchem, III, pl. XII, № 221 В (2) и № 222 В (2)].
[5] Ср. напр., سنة и عشرين [Berchem, III, pl. X, № 147 А (3)].
[6] Напр., в ليظهره av. внш. кр. л.) на динарах 412 и 421 гг. из Миҫра (Br. M., IV, №№ 107 и 117, pl. II).
[7] Berchem, III, pl. XII, № 221 А (2) и № 222 А (2).
[8] Temple de Jérusalem, pl. XXXVII (2).
[9] Напр., в الظاهر (rv. ц. л.) на динаре 422 г. из ал-Махдӣи (М. стр. 985, № 66 а).
[10] Berchem, III, pl. X, № 147 — в الظاهر (A,1), الحائط bis. (B,2).

*

ع, ـعـ. — Начальные *ʿайны* обычного начертания. В على горизонтальная черта *ʿайна* начинается правее дугообразной широким раструбом с заостренными концами. Совершенно точного примера этому в эпиграфике Ẓāхира не имеется. По форме ближе других горизонтальная черта *ʿайна* в слове على центральной легенды аверса на динаре 412 г. из Миṣра;[1] но в этом случае заострения больше напоминают расщепление вертикальных стволов и направлены одно вверх, другое вправо, а не вниз, как на печати. В لاعزاز *ʿайн* помещен настолько близко к *лāм-алифу,* что соприкасается с ним горизонтальной чертой.

ʿАйн в среднем положении имеет вид треугольника, поставленного вершиной на строку, как в слове بعمارة на одном из фрагментов надписей 413 г.[2] и в اربعمائة на большинстве монет.[3] *ʿАйн* в بعز отличается от предыдущего тем, что треугольник незначительно приподнят над строкой и опирается на нее не вершиной, а продолжениями своих сторон. Это начертание среднего *ʿайна* встречается только в слове اربعمائة круговой легенды аверса на динаре 425 г. из Миṣра.[4] В يعين горизонтальная линия буквы слегка выгнута вверх.

ل, لـ. — Как и *алифы,* начальные и средние *лāмы* изображаются высокой вертикальной чертой с расщепленным верхним концом, но, в отличие от *алифов,* обычно соединенной с последующей буквой. *Лāм* в المومنين соединительной черты не имеет. Не расщеплены *лāм* в على и первый *лāм* в الله. В первом случае обычному расщеплению слева мешает близость *алифа* в ابو, во втором, как и в بالله на печати Джарджарā'ӣ, расщепление вообще невозможно благодаря таким же высоким соседним буквам с обеих сторон. *Лāм* в على едва заметно спускается под строку. Несколько более ясно это бывает на монетах;[5] встречается также в надписи 425 г.[6] и на печати Джарджарā'ӣ, — в الكامل и بالله (второй *лāм*), — где эта особенность в начертании *лāмов* стоит в связи с выступающим под строкой дугообразным соединением их с последующими буквами.[7] Наоборот, в الحسن *лāм*

[1] Br. M., IV, № 107, pl. II.

[2] Berchem, III, pl. XII, № 221 A (1). — Ср. средний *ʿайн* в том же слове на фрагменте № 222 A (1).

[3] Напр., во внш. кр. л. реверса на динаре 421 г. из Миṣра (Br. M., IV, № 117, pl. II).

[4] Эрм. № 85.

[5] Напр., в المومنين (rv. ц. л.) на динаре 412 г. (Br. M., IV, № 107, pl. II) или в الدينر (rv. внш. кр. л.) الله (av. ср. кр. л.) на динаре 421 г. (Br. M., IV, № 117, pl. II) из Миṣра.

[6] В الظاهر [Berchem, III, pl. X, № 147 A (1)].

[7] Ср. стр. 214 («*нӯн*») и стр. 217 («*йā*»).

соединяется с *х̣ā* выше уровня строки, что в том же слове встречается на некоторых динарах, чеканенных в Миср̣е,[1] и один раз в надписях 413 г.;[2] в надписи 425 г. подобное соединение этих букв имеется в الحافظ.[3] Несколько выше последующей части строки, но на уровне предыдущей, соединен *лāм* с *мӣмом* в المهيمن. Надстрочное соединение *лāма* с этой буквой на других памятниках времени Ẓāхира не применяется.

مـ, ـمـ, ـم. — Начальный и средний *мӣмы* имеют вид ровного кружка, который очень незначительно выдается под строкой. Таково же положение этих *мӣмов* на монетах и на печати Джарджарā'ӣ, хотя на последней они имеют несколько иное начертание. В надписях 425 и 413 гг., за немногими исключениями, одна половина буквы выше, другая ниже строки. Судя по изображению печати Джарджарā'ӣ, в начале и середине слов на ней встречаются только *мӣмы*, имеющие форму треугольника, с более или менее закругленными сторонами, большей частью вершиной обращенного вверх.[4] Это начертание начальных и средних *мӣмов* чуждо не только печати Ẓāхира, но и всем остальным памятникам его времени. Второй *мӣм* в المهيمن и *мӣм* в امير имеют наверху слабо обозначенные, и незаметные, на оттиске, короткие вертикальные черточки. В первом случае одна заостренная черточка, находящаяся по средине; во втором — три, из которых две, также заостренные, но менее ясные и очень близкие одна к другой, вырастают из середины закругления, а третья, более короткая и широкая, помещается сбоку, около ствола *алифа*. Такие же неясные черточки замечаются на некоторых *мӣмах* в надписи 425 г.[5] Эти *мӣмы* может быть следует связывать с заостренной формой их в надписях 413 г.;[6] но не исключена также возможность случайного происхождения всех, или во всяком случае некоторых, черточек на *мӣмах* печати Ẓāхира.

Конечный *мӣм*, в الامام, с изогнутой влево подстрочной чертой, повидимому мало характерен для времени Ẓāхира. Верхняя часть закругления слева оканчивается направленным вверх заострением. В надписях 413 г.

[1] Во внт. кр. л. реверса на динаре 412 г. (Br. M., IV, № 107, pl. II) и в ц. л. реверса на динарах 425 (Эрм. № 85) и 427 гг. (М. стр. 886, № 68а).

[2] Berchem, III, pl. XII, № 222 A (1).

[3] Berchem, III, pl. X, № 147 B (2). — В этом случае *лāм* настолько высоко соединен с *х̣ā*, что, благодаря короткому стволу, имеет вид начальной буквы типа د.

[4] От прочих отличается *мӣм* в الكامل, вершина которого повернута влево.

[5] Лучше других видна черточка на *мӣме* в مائة [Berchem, III, pl. X, № 147 B (3)].

[6] Напр., в (الا)مير(ين), الامير [Berchem, III, pl. XII, № 221 B (1)].

это начертание конечного *мӣма* не встречается, на монетах же попадается крайне редко. Подобный *мӣм*, но без заострения, находится в том же слове в надписи 425 г.[1] и в центральной легенде реверса на сицилийском руб'е 428 г. с именем З̣āхира.[2] К этому типу относится также *мӣм* в القسم на печати Джарджарā'ӣ, хотя петля его имеет ромбовидную форму.

ـنـ, ن. — Средний *нӯн* в المومنين представлен начертанием, общим для среднего положения всех букв типа ـبـ. С последующим *йā* он соединен короткой дугообразной чертой. Совершенно аналогичный случай имеется только в том же слове центральной легенды реверса на динаре 425 г. из Миср̣а.[3] О характере соединения этих двух букв в المومنين на печати Джарджарā'ӣ по изображению с уверенностью судить трудно.[4] В надписях 413 г. дугообразные соединения *нӯна*,[5] как и других букв этого типа,[6] употребляются лишь для связи их с конечным ه и то не во всех случаях.[7] На одном из фрагментов этой надписи таким же образом средний *нӯн* соединен с предшествующим *сӣном*.[8] На печати З̣āхира обе буквы вместе со связующей их дугой помещены несколько выше уровня строки.

Конечный *нӯн* возвышается над строкой не во всех словах одинаково. Независимо от этого он бывает трех видов. 1) Обычный, как *рā*, спускающееся под строку, — в دين, الحسن и المهيمن; в последнем слове с изогнутой вертикальной частью ствола. К этому типу относятся и конечные *нӯны* на печати Джарджарā'ӣ, — в المومنين и بن. 2) Такой же, как предыдущий, но с расщеплением верхнего конца — в يعين. 3) Подобный второму *зā* в العزيز (см. эту букву), с поднятым вверх и изогнутым над строкой концом, — в المومنين; однако в этом случае расщепление конца не получило такого же развития. Эта форма конечного *нӯна* встречается с небольшими

[1] Berchem, III, pl. X, № 147A (1).

[2] Эрм. № 82a. — Повидимому также на руб'е того же года и города, но другой матрицы, в парижской коллекции (L., III, 234, pl. III).

[3] Эрм. № 85.

[4] О дугообразных соединениях на печати Джарджарā'ӣ, см. также стр. 212 («*лāм*») и стр. 217 («*йā*»).

[5] В سنة на фрагменте № 222B (2) [Berchem, III, pl. XII].

[6] В *бā* в القبة [Berchem, III, pl. XII, № 222A (1)]; *с̱ā* в ثلثة [l. l., № 220B (1) и вероятно № 222B (2)]; *йā* в عليه [l. l., №№ 221A (2) и 222A (2)].

[7] Ср. напр., *бā* в القبة [l. l., № 221A (1)]; *с̱ā* в ثلثة и *нӯн* в سنة [l. l., № 221B (2)].

[8] В سنة на фрагменте № 220B (1) [Berchem, l. l.]; но с *хā* соединение обычное.

вариантами расщепления на монетах,[1] а с клинообразными окончаниями в надписях 413 г.[2] Слева от буквы видна неглубокая царапина в виде ломаной линии, приблизительно параллельная изгибу ствола.

ﻫ, ﻬ, ﻪ. — Начальное и среднее *ха̄*, в الظاهر и المهيمن, выражается одним и тем же начертанием. В обоих случаях оно имеет вид острого угла, лежащего на строке вершиною вправо, между сторонами которого находятся две соединяющие их прямые параллельные черточки; верхний конец наклонной стороны угла расщеплен; в المهيمن наклон ее меньше. В эпиграфике З̣а̄хира описанная форма точных аналогий не имеет. На монетах начертание начального и среднего *ха̄* часто изменяется, оставаясь почти всегда более или менее похожим на изображенное на печати.[3] В надписях 413 г. оно различное для начального и среднего положения буквы и также не всегда обнаруживает достаточное сходство с описанным,[4] которое более всего походит на *ха̄* в слове هذا круговой легенды реверса на динаре Мустанс̣ира, чеканенном в Мис̣ре в 439 г.[5] Разница между ними заключается в том, что на печати верхняя сторона угла прямая, а на монете конец ее загибается влево, и в черточках, соединяющих стороны угла, заметен легкий изгиб. На печати Джарджара̄'ӣ начальное и среднее *ха̄* не представлены, а в надписи 425 г. обе формы повидимому одинаковы, но значительно отличаются от изображенного на печати З̣а̄хира.[6]

Конечное *ха̄*, в الله, имеет такое же начертание, как и второй *мӣм* в المهيمن (см. эту букву), но находящаяся наверху черточка, как и в том случае, неглубоко врезанная, еще короче и тупая. Нижняя часть кружка незначительно выдается под строкой. В надписях 413 г. и довольно часто на монетах встречается конечное *ха̄*, также имеющее наверху вертикальную

[1] В المؤمنين (rv. ц. л.) на сицилийских руб'ах 422 (Br. M., IV, № 118, pl. II), 423 M. №№ 67 и 68), 427 (M. № 69) и 428 гг. (Эрм. № 82a; L. III, № 234, pl. III).

[2] Напр., в امين (1), الطاهرين (2) на фрагменте № 221 A [Berchem, III, pl. XII].

[3] Ср. напр., начальное *ха̄* в الظاهر (rv. ц. л.) на сицилийском руб'е 422 г. (Br. M., IV., 118, pl. II); среднее *ха̄* в بالهدى и ليظهره (av. внш. кр. л.) на динарах из Мис̣ра 412 (l. l., № 107) и 421 гг. (l. l., № 117).

[4] Ср. напр. среднее *ха̄* в مغاربها и عوقبها [Berchem, III, pl. XII, № 220 B (2)] и несколько более близкое к описанному начальное *ха̄* в هذه [l. l., № 221 A (1)] и الطاهرين [l. l., №№ 221 A (2) и 222 A (2)].

[5] Br. M., IV, № 140, pl. II. — Также на динаре 440 г. из Триполи (M., № 79).

[6] Ср. начальное *ха̄* в الظاهر [Berchem, III, pl. X, № 147 A (1)] и среднее *ха̄* в ليهن [l. l., № 147 A (2)].

черту. На монетах эта черта небольших размеров, но выглядит более определенно, чем на печати, и составляет продолжение правой части закругления,[1] как в надписях, где величина ее бывает различна и иногда даже превышает высоту кружка.[2] Еще больше от описанного отличается конечное *xā* в خالصته и باله на печати Джарджарā'ӣ, имеющее форму треугольника, вершиной обращенного вверх, и по начертанию очень близкое к *мӣмам* этой печати.[3]

و. — Конечные *вāвы*, в ابو и المومنين, в общих чертах одинаковы. Оба имеют слегка вытянутую и заостренную в правом верхнем углу петлю и спускающийся под строку конец, но отличаются главным образом способом начертания. В المومنين *вāв* составлен s-образной линией с заостренными концами и короткой прямой чертой, замыкающей верхнюю часть ее изгиба. Такого типа *вāв* в المومنين центральной легенды реверса на динарах 425 г. из Миçра и 414 г. с неясным городом;[4] повидимому, также *вāв* в начале третьей строки на печати Джарджарā'ӣ[5] и один из *вāвов* надписи 425 г.[6] В ابو в основе начертания *вāва* лежит буква типа ر, петля же получается путем соответствующего изгиба продолженной за ее ствол соединительной черты соседнего *бā*. Таковы почти все *вāвы* надписи 425 г.[7] и *вāв* в المومنين центральной легенды реверса на манçӯрийском руб'е 419 г.[8] и, — с расщепленным концом, — на динарах 41⁷/₉ и 422 гг. из ал-Махдӣи.[9] Из этой разницы в манере начертания вытекает различный характер заострения петель: в ابو вверх выступает заостренная вершина вертикальной части ствола, в المومنين заостренный конец s-образной черты направлен вверх вправо.[10] В том и другом случае петля выше строки; конец *вāва* в المومنين кроме того оканчивается раструбом с заострениями,

[1] Ср. напр., *xā* в الله и له (av. ср. кр. л.) на динаре 421 г. из Миçра (Br. M., IV, 117, pl. II).

[2] В عبده на фрагменте № 222B (1) [Berchem, III, pl. XII].

[3] См. фиг. 2 и стр. 213 (*«мӣм»*).

[4] Эрм. № 85 и М. № 63.

[5] Все остальные *вāвы* на этой печати имеют различное и несходное с описываемыми начертание.

[6] Berchem, III, pl. X, № 147A (2).

[7] Напр., в (المو(منين [l. l., № 147B (1)].

[8] Эрм. № 86 m.

[9] M. № 64 и стр. 985, № 66a. — Также несоединенные *вāвы* в ولى (av. ц. л.) на динаре 412 г. из Миçра (Br. M. IV, № 107, pl. II) и сицилийском руб'е 428 г. (L. III, №234, pl. III) и в وحده (av. ц. л.) на динаре 425 г. из Миçра (Эрм. № 85).

[10] Однако петля упомянутого выше S-образного *вāва* надписи 425 г. (см. прим. 7) получает заострение от продолжения вверх боковой черты.

вроде находящегося в начале горизонтальной черты *'айна* в على (см. эту букву); в ابو — загнутая часть конца направлена параллельно строке. В надписях 413 г. *вāвы* имеют то более, то менее заостренные петли, по типу приближающиеся к петле *вāва* в ابو.[1]

ي، ـيـ، يـ. — Начальное *йā*, в العزيز, يعين и دين, изображено также, как и все буквы типа ـ в куфическом шрифте; верхний конец во всех случаях расщеплен; в يعين кроме того эта буква слегка наклонена влево. Незначительный наклон начального *йā* встречается в الطاهرين на одном из фрагментов надписей 413 г.,[2] в الوزير на печати Джарджарā'ӣ и изредка на монетах.[3]

Среднее *йā* в امير обычного куфического вида, но имеет расщепленный верхний конец. В остальных словах оно несколько иное. В المهيمن нижний конец его слегка выступает под строкой, что для среднего положения этой буквы на монетах бывает сравнительно редко[4] и совсем не встречается на печати Джарджарā'ӣ и в надписях 413 и 425 гг.; верхний конец *йā* в этом слове расщеплен. В يعين ствол среднего *йā*, как на некоторых монетах,[5] заметно наклонен влево; верхний конец его тупой. В المومنين *йā* выше предшествующего *нӯна* и связано с ним короткой дугой; верхний конец тупой и утолщен. На печати Джарджарā'ӣ *йā* в المومنين также выше среднего *нӯна*, но характер соединения этих букв на изображении ее неясен.[6] Несомненно дугообразное соединение на этой печати имеет только начальное *йā* в يثق.[7] Таким же способом с последующей буквой соединено *йā* в امير в надписи 425 г.[8]

Конечное *йā*, в على, начинается под строкой и настолько левее *лāма*, что благодаря сжатости шрифта кажется соединенным с *алифом* в ابو, хотя в действительности не соприкасается ни с тем, ни с другим. Оно

[1] Ср. напр., *вāв* в الدولة на фрагментах №№ 220B (1) и 221B (1) [Berchem, III, pl. XII].

[2] Berchem, III, pl. XII, № 221A (2).

[3] Напр., в شريك (av. ср. кр. л.) на динаре 421 г. из Миṣра (Br. M. IV, № 117, pl. II).

[4] В ليظهره (av. внш. кр. л.) на динаре 417 г. из Миṣра (М. стр. 886, № 63a) и в المومنين (rv. ц. л.) на одном из диргемов Ẓāхира со стертым годом и городом (М. стр. 886, № 69a).

[5] Напр., в المومنين (rv. ц. л.) на динарах 414 г. с неясным городом (М., № 63) и 417 г. из Миṣра (М. стр. 886, № 63a).

[6] См. стр. 212 («*нӯн*»).

[7] О дугообразных соединениях на печати Джарджарā'ӣ см. стр. 214 («*лāм*»).

[8] Berchem, III, pl. X, № 147B (1).

помещено наклонно и имеет правильную подковообразную форму с несколько удлиненным нижним концом. На монетах З̣āхира конечное *йā* изображается различно; большей частью напоминая описанное в общих чертах, оно отличается от него теми или иными деталями.[1] Последнее же по форме,наклону и положению относительно строки более всего походит на *йā* в слове على центральной легенды аверса на руб'е Х̣āкима 393 г. с несохранившимся городом.[2] Похожее на него *йā* находится в صفى и على на печати Джарджарā'ӣ, хотя в обоих случаях оно соединено с предшествующими буквами и нижний конец его в على длиннее, а в صفى более отогнут, чем на печати З̣āхира. В надписях 413 и 425 гг. описанная форма конечного *йā* не встречается.

لا. — Стволы *лāм-алифов*, в الامام и لاعزاز, сильно раздвинуты в стороны; в нижней части они образуют слегка вытянутую вверх закругленную петлю; правый ствол длиннее, больше наклонен и оканчивается заострением. В الامام левый ствол *лāм-алифа* расщеплен, правый пересекает ствол начального *алифа*. *Лāм-алиф* в لاعزاز в виду недостатка места не получил должного развития: левый ствол его короткий, тупой, направлен вертикально вверх и упирается в конечное *йā* в على предыдущей строки; петля выдается под строкой. Это начертание *лāм-алифов* чуждо монетам и надписям З̣āхира и в фат̣имидской эпиграфике более раннего периода, как и на печати Джарджарā'ӣ,[3] не встречается. Наиболее похожее, — в виде круглой петли с широко раздвинутыми в стороны, но равными и одинаково наклоненными стволами с клинообразными завершениями, — употребляется на монетах последних Фат̣имидов, начиная с Āмира.[4]

Заканчивая подробный анализ шрифта необходимо отметить, что почти все наиболее своеобразные детали в начертании букв, не являются особенностями только данной печати. Большинство их известно и на других памятниках З̣āхира. Остальные же, — *лāм-алиф,* начальное и среднее *хā* и

[1] Ср. напр., *йā* в على и ولى (av. ц. л.) на динаре 412 г. из Мис̣ра (Br. M. IV, № 107, pl. II) и сицилийских руб'ах 422 г. (Br. M. IV, № 118, pl. II; L. III, № 225, pl. III). — Ближе других *йā* в على (rv. ц. л.) на динаре 425 г. из Мис̣ра (Эрм. № 85), хотя оно начинается на строке и менее наклонено.

[2] Эрм. № 71 а.

[3] *Лāм-алифы* на этой печати, в الاجل и لاوحد(ا), имеют треугольные петли и взаимно параллельные вертикальные стволы и ничем не походят на описанные.

[4] Ср. напр., *лāм-алифы* в لا и الا (av. внт. кр. л.), الامير (rv. внт. кр. л.) и الامام rv. ц. л.) на динарах 507 г. из 'Аскалāна (L. III, № 417, pl. IV) и 517 или 519 г. из Медӣнат-К̣ӯс̣а (Br. M. IV, 220, pl. II).

конечное *йā*, — устанавливают связи со шрифтами, встречающимися на памятниках других фатимидов, отца Ẓāхира Ḥāкима и сына Ẓāхира Мустанṣира, и только незамкнутое слева *ẓā* оказывается особенностью, повидимому присущей исключительно печати Ẓāхира.

25 II 1930.
Ленинград.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Berchem, II — M. van Berchem. Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum, 2-me partie, t. II. Jérusalem «Ḥaram». Mémoires de l'Inst. Franç. d'Archéol. Orient. du Caire. XLIV, 1927 (текст).

Berchem, III — M. van Berchem. Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum, 2-me partie, t. III. Jérusalem. Mém. de l'Inst. Franç. d'Archéol. Orient. du Caire. XLV, 1920 (таблицы).

Br. M. — S. Lane-Poole. Catalogue of the Oriental Coins in the British Museum, vols. I — X. London. 1875—90.

Эрм. № — Монеты, поступившие в Эрмитаж после выхода в свет Инвентарного каталога А. К. Маркова с его 4 дополнениями.

Flury — S. Flury. Die Ornamente der Hakim- und Ashar-Moschee. Materialien zur Geschichte der älteren Kunst des Islam. Heidelberg, 1912.

JA — Journal Asiatique.

L. — H. Lavoix. Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale, t. III. Égypte et Syrie. Paris, 1896.

M. — А. К. Марков. Инвентарный каталог мусульманских монет императорского Эрмитажа. СПб., 1896.

Маḳрӣзӣ — الخطط, المقريزى, Булак, 1270.

Wüstenfeld — F. Wüstenfeld. Göttingen der Fatimiden-Chalifen. Abh. Kgl. Ges. Wiss. Bd. XXVI—XXVII Göttingen, 1881.

Внт. кр. л. — внутренняя круговая легенда.
Внш. кр. л. — внешняя круговая легенда.
Кр. л. — круговая легенда.
Ср. кр. л. — средняя круговая легенда.
Ц. л. — центральная легенда.

А. Быков.

Современные средства передвижения в изображении персидских поэтов

Игнатий Юлианович Крачковский не раз затрагивал вопрос об отражении современных тем в новой арабской литературе, отмечая тягу брать новые сюжеты и обрабатывать их старыми приемами, воспевать не верблюда, не лук, не меч, а пароход или паровоз. На заседании Коллегии востоковедов от 29 IV 1927 г. он огласил в русском переводе посвященную паровозу ḳасыду багдадского поэта معروف الرصافي и, указав на разительное сходство ее с одой железной дороге тегеранского поэта Бэди'оз-Зэмана, перевод которой я оглашал на предыдущем заседании Коллегии востоковедов, высказал в виде предположения, не надо ли искать здесь прямого заимствования с арабского.

Я подобрал несколько стихотворений, описывающих поезд, аэроплан или мотор, перевел их и помещаю ниже. Возможность знакомства авторов с образцами современной арабской поэзии не исключается. Однако я склонен считать это явление скорее самостоятельным.

Стремление вводить в обиход новые темы наряду с трафаретными наблюдается уже в XIX в. хотя бы у новатора Ḳаани, в широкой мере использовавшего живой язык.

Воздушный шар,[1] пушка и ружье встречаются у ряда поэтов, пытавшихся ввести новые образцы и обновить тематику.

[1] У исфаһанского пародиста Садеḳ Молла Реджеба он появляется несколько неожиданно на наш взгляд в гиперболическом уподоблении, где ягодицы малолетнего красавца, пленившего поэта, сравниваются с воздушным шаром.

Так у мазендеранца Давэри[1] имеется блестящая ќасыда, вступительная часть которой в 41 двустишие, написанная в форме загадки (لغز), посвящена ружью. Начинается она так:

چــه نام دارد آن مــار شکل روئین تن * که نیست مار ولیکن چو مار مهره فکن

Я не буду останавливаться на вещах, где эти предметы лишь упоминаются, не составляя основной темы стихотворения, как, например, на поэме, написанной Вэћидом Дэстгерди в третий год империалистической войны в честь Гинденбурга и напечатанной в связи с его восьмидесятилетием в Эрмэѓане VIII, 2—3, стр. 96—106. Касаясь различных достижений военной техники, Вэћид посвящает по нескольку строк подводной лодке (غواصه) и аэроплану.

Не останавливаясь на подобных стихотворениях, перехожу к произведениям, посвященным целиком какой-нибудь одной машине.

Приводимые ниже образцы все более или менее похожи в отношении трактовки, отличаясь лишь большей или меньшей степенью мастерства в разработке. Все они написаны с соблюдением правил, требуемых литературной традицией, и, если мы находим в них сходство с аналогичными произведениями у современных арабов, то происходит это, думаю, потому, что памятники, которым подражают те и другие, схожи между собой.

1

Первая вещь принадлежит перу молодого поэта, члена энджомэн е эдэби, Бэди'оз-Зэмана. Она напечатана в первом номере журнала آینده (Тегеран, 1925), на стр. ٢٦—٢٧.

Помещаемые ниже биографические сведения об этом авторе были присланы по моей просьбе г. Сэидом Нэфиси и сданы мною в Азиатский музей. Фотография и список этого листка были любезно пересланы мне М. М. Гирсом.

[1] Полное его имя محمد کاظم بن محمد علی بن مرصدی. Тэхэллос داوری. Родился в Ашрафе, но с детского возраста жил в Сари, где и умер 14 Джомади I 1308 г. ћ. (= 25 XII 1890) приблизительно 50 лет от роду. У его земляка и современника Реза Ќоли хана почему-то не упомянут. Все эти и иные сведения о поэте, а также образцы его творчества можно найти в статье о Давэри, в Эрмэѓане, VIII, 4 и 5—6 на стр. ٢٢١—٢٣۴ и ٢٩٦—٣١٢. Автор статьи نصرت الله کاسمی.

بدیع الزمان

پسر آقا شیخ علی پیشنماز ساکن بشرویه و از خانوادهٔ قدیمی علمای بشرویه است روز سه‌شنبه ۲۸ ربیع الثانی ۱۳۲۲ در بشرویه متولد شد پس از تحصیلات مقدماتی در سال ۱۳۳۸ برای تکمیل تحصیل به مشهد رفت و منطق و کلام و معانی و بیان و فقه و حکمت و ادبیات عرب‌را در آنجا آموخت و مخصوصًا در تحصیل ادبیات کوشش کرده است و بهترین شاگرد مرحوم میرزا عبد الجواد ادیب نیشابوری بود که سال گذشته در مشهد رحلت کرد در ۱۳۴۲ قمری برای تکمیل تحصیل حکمت و ادبیات و فقه بطهران آمد و تا کنون در طهرانست سال گذشته به تعلیم ادبیات عرب در مدرسه دار الفنون طهران منصوب شد.

«Бэди‘оз-Зэман. Сын ака шейх Али Пишнэмаза, жителя Бешруйэ, и происходит из старинной фамилии бешруйских улемов. Родился во вторник 28 Реби‘ II 1322 г. (= 12 VII 1904), закончив начальное обучение в 1338 г. h. отправился для усовершенствования своего образования в Мешед и там обучался логике, богословию, реторике, стилистике, законоведению, философии и арабской словесности.

Особенно усердствовал он в изучении последней и был лучшим учеником покойного мирза ‘Абд оль Джэвада, Эдиба Нишапури,[1] который скончался в прошлом году в Мешеде. В 1342 г. лунного летосчисления он прибыл в Тегеран для усовершенствования в философии, словесности и юриспруденции и до ныне находится в Тегеране. В прошлом году он был назначен преподавателем арабской словесности в тегеранском Дар оль Фонуне».

Стихотворение озаглавлено راه آهن т. е. «железная дорога». Редакция журнала предпосылает отрывку несколько слов, которые мы здесь помещаем:

اشعار ذیل را از یک قصیدهٔ غرائی که آقای بدیع الزمان خراسانی در توصیف راه آهن بمطلع ذیل ساخته اند انتخاب و نقل مینمائیم

(چوبرزد مهر تابان سرزخاور بیامد آن نگار ماه منظر)

گوینده این اشعار که پیرو شیوه «ترکستانی» میباشد از فصیحترین شعرای معاصر هستند

. . . .

[1] О нем см. К. Чайкин. Краткий очерк новейшей персидской литературы. М. 1928, стр. 94—95. Затем статья в Эрмэғане, VII, 4, на которую К. И. Чайкин ссылается. Могу еще указать на статью в мешедском журнале Дэбестан за 1926 г. Портрет Эдиба помещен в Эрмэғане, X, 1.

بدیدم دو خط از آهن کشیده * ز دو سو راست چون خطهای مسطر
کشیده بر زمین خطی زآهن * چو خط کهکشان بر چرخ اخضر
و یا چونان که دو خط موازی * ز سبزه خیزد از دو سوی فرغر[1]
و زآنسو بادپائی ایستاده * بسان کشتی افگنده لنگر
برش چون پر بوقلمون ملون * تنش چون بال طاوسان مصور
توگفتی تنش خودارتنک مانی است * که هر فرشیمش‌را رنگی است دیگر
به پیشاپیش آن توسن بدیدم * بر آورده تنوری بس تناور
که هردم برشدی زو تیره دودی * بروشن جایگاه مهر انور
چنان چون خیزد از آذر فشان کوه * بخار تیره چون بفشاند آذر
بزر آلوده کرده آهنین روی * زاخگر آگنیده سینه و سر
شنیدستم که نیرو گیرد از آب * رونده جانور در بحر و در بر
به نشنیدم بجز او بادپائی * که اورا زندگی خیزد زاخگر
توانائیش افزونی پذیرد * چو اخگر اندرو ریزی فزونتر
تو پنداری چو گردد جنب جنبان * که در جنبش بود سد سکندر
همی خیزدش آوا از مفاصل * چو در ناورد چاکاچاک خنجر
بود مانند جرّه باز پرّان * بپرد باز اگر بی بال و بی پر
زآهن پایها دیدمش برتن * بسان برشده چرخ مدوّر
نه در جنبش بود گیتیش همتا * نه در گردش بود گردونش همسر
بود بر جای چون روز نخستین * نه فربی گردد و نه نیز لاغر
بزیر او شود سائده ستخوان * اگر پیلیش آید در برابر
دهانها دیدمش بگشاده چون غار * و یا چون برگشاده کام اژدر
بدانسان جستم اندر کام او من * که یونس شد بکام ماهی اندر
بغرید و فرو جنبید از جای * چنان چون صید دیده ضیغم نر
چو لختی در نوشتی از بیابان * بر آوردی خروش از دل چو تندر
خروشی کوه سنب و باره انداز * غریوی شارسان کوب و زمین در
بر آوردی دمی ماننده قیر * وز اندم ساختی هامون مقیّر
دمان آن بادپای کوه کردار * بسان صرصر اندر کوه و گردر[2]
بسان آذرخش اندر گذر بود * به پیش چشم من الله اکبر!
مسخّر شد سلیمان‌را اگر باد * مرا آنروز آذر شد مسخّر
زهنگام سواری نیم ساعت * نرفته در نوشت آنراه بیمر
گران کرده شکم ناگه سبک ساخت * چو اندر زادن فرزند مادر

[1] В примечании — جوی.
[2] В примечании пояснено: زمین پشته پشته

کجا مادر بیک نوبت بزاید * پسر از صد بسی افزون ن و دختر
کنون در مغرب آهن کار فرماست * نه اسب ادهم و نی اسب اشقر
بهم پیوسته دارد آهنین راه * زمین باختر تا مرز خاور
سفر گیرند بر افراز آهن * نه چون ما بر فراز اسب و استر

ПЕРЕВОД

(Когда сверкающее солнце взошло на востоке. Пришла луноликая красавица.)

. . . .

Я увидел две железные черты, проведенные ровно словно по линейке.

Стальная полоса протянулась по земле, напоминая млечный путь в небесах,

Или те параллельные полоски зелени, что пробиваются по краям канав.

А там как судно на якоре стоял ветроногий скакун.

Спереди он расцвечен как индюк, с боков пестрее павлиньего пера.

Можно было сказать, что тело его книга манихеев, каждая глава которой имеет особую прелесть.

Я увидел, что впереди на скакуне возвышалась громадная печь,

Из которой ежеминутно к светлому местопребыванию лучезарного светила восходил черный дым,

Напоминающий темные пары, что подымаются из огнедышащей горы во время извержения.

Он обливал золотом свой железный лик и осыпал искрами грудь и голову.

Слыхал я, что силу берет из воды это животное ходящее по воде и по суше.

Я не слыхал, чтобы кто-нибудь, кроме этого бегуна, поддерживал свою жизнь горячими углями.

Чем больше сыпешь в него углей, тем сильнее растет его мощность.

Когда он начинает двигаться, то кажется, что зашевелилась стена Александра.

Из всех его частей несется грохот, словно звон мечей во время сражения.

Его можно было бы сравнить с летящим соколом, если бы сокол мог летать без крыльев.

Я видел ноги его из железа, похожие своей округлостью на небесный свод.

В движении не может с ним сравниться вселенная, в вращении — вращающийся свод небес.

Он неизменен с первого своего дня, он не толстеет и не худеет.

Своей тяжестью он сотрет в порошок кости слона, если слон попадется ему навстречу.

Я увидел, что у него много ртов, отверстых как пещеры или как пасти драконов.

Я бросился в один из ртов, словно Иона в пасть рыбы.

Он завопил и рванулся с места, словно лев, заметивший добычу.

Пройдя часть пустыни он испустил клич напоминающий раскаты грома,

Вопль, пронизывающий горы и повергающий стены, крик, дробящий крепости и раздирающий землю.

Он извлек из себя вздох, черный как смола, и осмолил этим вздохом равнину.

Гороподобный скакун мчался словно вихрь между гор и холмов.

Он двигался с быстротой молнии на моих глазах. Велик господь!

Если Солейману был подчинен ветер, то мне в тот день был подчинен огонь.

Не прошло и получаса с момента посадки, как он уже прошел весь бесконечный путь.

Внезапно он освободил свое отяжелевшее чрево, как мать, родящая ребенка.

Но какая мать может родить единовременно много сотен сыновей и дочерей.
Теперь на Западе жизнью управляет железо, а не гнедая или рыжая лошадь.
Железными путями связаны там земли от запада до востока.
Там путешествуют на железе. Не так как у нас: на лошадях и мулах.

2

Автором помещаемого ниже стихотворения, озаглавленного طیاره т. е. «аэроплан», является حضرت حجة الاسلام آقای حاج شیخ محمد هادی مجتهد بیرجندی

Стихотворение напечатно в мешедском журнале دبستان (II год издания, № 2, 17 Джомади II 1345 г. h. = 23 XII 1926), на стр. ۷۳.

طیاره

اثر طبع حضرت حجة الاسلام آقای حاج شیخ محمد هادی مجتهد بیرجندی

این چه مرغیست که بر اوج هوا ره‌سپراست * پرنیان پیکر و آهن دل و پالاد پر است
گرچه برپشت هوا بیضه نهد روی زمین * همه ازصاعقهٔ بیضهٔ او در خطر است
بچه در زهدان کی نامه نگارد وین مرغ * حامل هر خبر و نامه نگار خبر است
مام صد بچه و هربچه دهد شیر بمام * مام دیدی که‌ز شیر بچگان بهرور است
آب او برق یمان دانهٔ او خلق جهان * لانه اش خاور و کاشانهٔ او باختر است
گرچه بر روی هوا بال زند منقارش * گوئیا بر جگر گاو زمین نیشتر است
ملك گیری هنر شاهان باشد و امروز * ملك در پنجهٔ این مرغك بی‌پا و سر است
اگر امروز و اگر فردا عالم گیر است * وگر از کوه و گر از صحرا گیهان سپر است
نشکند پنجهٔ این کرکس هرکس اما * پنجهٔ عزم زسرپنجهٔ او تیز تر است
عزم میبایدت ار راه بمقصد خواهی * عزم مفتاح هنرمندی و باب ظفر است
پر جبریل امین عزم متین است بکوش * گر باوج ملکوتت سر سیر و سفر است

ПЕРЕВОД

Что это за птица летит в воздушной вышине? у нее шелковое тело, железное сердце и стальное оперение.

Она кладет яйца на землю несмотря на то, что находится в небесах.

Все в опасности от громов и молний ее яиц.

Разве дитя в утробе матери пишет когда-нибудь письма?

А эта птица несет [в себе] разные новости и того, кто их излагает.

Мать сотни детей, из которых каждое кормит ее молоком.

Видал ли ты, чтобы мать получала молоко от детей?

Водой ей служит молния, зерном — люди, ее гнездо — на западе, а обиталище — на востоке.

Несмотря на то, что она пролетает по небу,

Кажется, что клюв ее словно ланцет рассекает печень быка [на котором стоит] земля.

Искусство завоевывать — удел царей, а теперь власть лежит в когтях этой птицы без ног и головы.

Сегодня ли, завтра ли она захватит [весь] мир. Над горами или над равнинами она облетает вселенную.

Не всякий может сломать лапу этого коршуна, но рука твердой воли быстрее его лап.

Тебе нужна решимость, если ты ищешь пути к желаемому.

Воля — ключ доблестей и врата победы.

Крылья [несущие] архангела Гавриила — могучая воля. Напряги [свои силы], если ты намерен шествовать к вершинам величия.

3

Автором следующего стихотворения на ту же тему является

اقای میرزا ابو القاسم شهیدی نوادهٔ مرحوم حجة الاسلام آقای حاج میرزا حبیب مجتهد

Напечатано в том же номере журнала دبستان на стр. ۷۳—۷۴.

ایضا آقای میرزا ابو القاسم شهیدی نوادهٔ مرحوم حجة الاسلام آقای حاج میرزا حبیب مجتهد راجع بطیاره سروده اند

این جسم چیست گشته براوج هوا روان * پیوسته در شگفت از او جمله مردمان
سیرش بسان برق و خروشش بسان رعد * با ابر همنشین شده با باد همعنان
گسترده بال خویش و روان گشته باشتاب * چون کرکسی که روی نهد سوی آشیان
مانا که آتشی بود اندر درون او * کز وی خروش و ناله بلند است هرزمان
مرغست لیک آدمیش داده بال و پر * زین پیش کس ندیده چنین مرغ درجهان
افسانه است قصهٔ سیمرغ و زال زر * و این مرغ را بچشم کنون بنگری عیان
سیمرغ گر که برد یکی زال بر هوا * این مرغ همچو زالی بسی برد پهلوان
افگند سایه بر نسر هر قوم چون همای * آن قوم را زعز و سعادت دهد نشان
قومی از او براحت و جمعی ازاو برنج * هم سودمند باشد و هم زاو رسد زیان
با آنکه بی روان بود آن طائر عجیب * جمعی از او شوند بیکبار بی روان
در هر مصاف هست چومرغان لاشخوار * افگنده برفراز سرکشته سایبان
گوئی مگر که طیر ابابیل هست لیگ * آتش بجای سنگ همی بارد از دهان
یک لحظه در عراق و دگر لحظه در حجاز * روزی بهند باشد و روزی بقیروان
گاهی فرود آید و گاهی شود بلند * یکدم پدید گردد و یکدم شود نهان
گوئی که آسمان چویکی ژرف قلزمی است * واین جسم ماهی ئیست شناور در آن میان
از گردش زمین چوبشد ادمی ملول * بنمود عزم آنکه کند سیر آسمان
چون تنگ گشت ساحت گیتی برآدمی * همت نمود تاکه کند برفلک مکان
اری شگفت نیست چنین کار ز آدمی * چون بر گماشت همت و بنمود عزم آن
چون طبع آدمی ز مکرّر شود ملول * هرروز مرکبی دگر آرد بهزیر ران
گه آب و گاه آتش و گه برق و گه بخار * گاهی قطار ز اهن و گه آئروپلان
نی نی که اختراع چنین آلت عجیب * از بهر قتل وظلم و خرابیست بی گمان
*

تاچند آدمی زپی قتل نوع خویش * هرروز تازه آلتی آرد به امتحان
با صد شتاب حمله نماید ز حرص و آز * چون گرگ هرکجا رمهٔ یافت بی شبان
تاکی ز خون آدمیان صفحه زمین * گلگون شود چو از اثر لاله بوستان
قومی که لاف علم و تمدن همی زنند * از یکدگر چرا بربایند مال و جان
صد گونه انقلاب بعالم شود پدید * و اخلاق زشت هست بیکحال جاودان

ПЕРЕВОД

Что это за тело движется в воздушной вышине? Все люди беспрестранно изумляются [глядя] на него.

Оно летит с быстротою молнии, издает громоподобные вопли, пребывает на высоте облаков и движется наравне с ветром.

Распростерло крылья свои и ринулось поспешно, словно коршун, летящий к своему гнезду.

Кажется, что его внутренности [пожирает] какой-то огонь, судя по тем воплям и стонам которые оно издает беспрерывно.

Это — птица, но человек снабдил ее крыльями и оперением. Доселе никто в мире не видел такой птицы.

Сказка о Симорґе и Залезэре — вымысел, а эту птицу ты [можешь] видеть теперь воочию [собственными] глазами.

Если Симорґ поднимал на воздух одного Заля, то эта птица поднимала многих богатырей подобных Залю.

Она отмечает могуществом и благоденствием тот народ, который она, как һомай, покроет своей [приносящей счастье] тенью.

Одни благодаря ей имеют покой, другие испытывают лишения. Она может быть полезной и приносить вред.

Несмотря на то, что эта изумительная птица бесжизненна, многие разом лишаются жизни из-за нее.

Всякий раз на поле битвы она [парит] словно коршун-стервятник над убитыми, прикрывая [их от лучей солнца, как] тентом.

Ты скажешь, пожалуй: «Уже не птица ли Абабиль это»? Но она извергает из клюва огонь вместо камней.

Одно мгновение она в Ераќе, другое — в һеджазе. Один день она в Индии, а другой — на краю света (букв. в Кайраване).

Она то опускается, то поднимается. Мгновенно появляется и моментально исчезает.

Ты можешь сказать, что небо — словно глубокое море, а это тело — рыба, плавающая в нем.

Когда человеку надоело ходить по земле, он вознамерился двигаться по небу.

Когда человеку стало тесно на поверхности земли он постарался обосноваться на небе.

Конечно нет ничего удивительного в том, что это сделал человек, раз он употребил старание и решил [сделать] это.

Так как характер человека утомляется от повторений, то каждый день он садится на новое верховое животное [или: пользуется новым способом передвижения].

Иногда это — вода, иногда — огонь, то — электричество, то —пар, то — поезд железной [дороги], то — аэроплан.

Нет! Нет! Нет сомненья, что этот дивный снаряд изобретен для убийства, насилий и разрушения.

Доколе человек ради истребления себе подобных будет каждый день испытывать новое орудие?

[Доколе он будет], гонимый алчностью и жадностью, нападать с неудержимой поспешностью словно волк, увидевший стадо без пастуха?

До каких пор поверхность земли будет красной от человеческой крови, будет как сад [заросший] тюльпанами.

Зачем те, кто чванится своей просвещенностью и цивилизацией, отнимают друг у друга деньги и жизнь?

Совершаются сотни различных переворотов, а дурные нравы остаются все в том же состоянии.

4

Еще одно стихотворение, воспевающее аэроплан, напечатано в № 4 журнала دبستان (18 Шэʿбана 1345 г. h. = 21 II 1927) на стр. ۱۷۰—۱۷۱.

Автор آقای حاج شیخ محمد کاظم تهرانیان.

طیاره

اثر طبع آقای حاج شیخ محمد کاظم تهرانیان

مرغکی تازه پدید آمده در عرصهٔ خاک * کس چنین مرغ ندید و نشنید از اجداد
مرغ آهن‌دل و آهن‌تن و آهن اعضاء * مرغ آتش خور و آتش نفس و آتش زاد
بود از باد ورا دانه و از آتش آب * آب و دانه که شنیده است بود آتش و باد
کس ندیده است چنین مرغ که در جو هوا * بنهد بیضه و هم بیضهٔ او از فولاد
بیضهٔ مرغ بیفزاید برقوت جان * ولی از بیضهٔ این مرغ بساکس جانداد
مرغ یک بیضه فزون کی بنهد در یکروز * لیک این مرغ دوصد بیضه بیکدم بنهاد
طرفه مرغ عجبی باشد کاندر دل او * آدمی زاده کند جای پی سیر بلاد
هست بسیار در آفاق ورا دشمن و دوست * با وجودیکه بکس نیست ورا مهر و عناد
چون سمندر بخورد آتش و پرواز کند * ور زآتش بشود دور نه جنبد چو جماد
مرغ را جوجه برون آید از بیضه یکی * ولی این در شکم خویش نهد جوجه زیاد
مرغرا جوجه‌ندیده‌است کس از جنس دگر * و انگهی جوجه انسان و زیک تا هفتاد
این چو مرغی است که اورا نکند صید هژبر * لیک خود هست بهر پیل و هژبری صیاد
مرغ برروی هوا سیر کند با پر و بال * بال و پر ز آهن و فولاد کسی یاد نداد
مرغ یک روز اگر سیر کند صدفرسنک * لیک ابن مرغ پرد از در چین تا بغداد
خانهٔ جمعی ازاین مرغ خرابست و لی * خانهٔ جمع دگر باشد از این مرغ آباد
نا مرادند از این مرغ گروهی بجهان * هم از این مرغ رسیدند گروهی بمراد
گوئیا کرگس نمرود همین مرغ بدی * که همی خواست برد راه سوی سبع شداد
مگر از بیضهٔ آن مرغ پس ازچندین قرن * این چنین مرغ عجیبی بجهان روی نهاد
چون بپرواز در آید بخروشد چون رعد * برق آسابدهد خرمن بدخواه بباد
خانه و لا نهٔ این مرغ عجیب است بباد * لانه بر باد جز این مرغ که کرده بنیاد

گاه این مرغ بشیر است و دگر گاه نذیر * جمع گردیده دراین مرغ وجود اضداد
نـوع ایـن مرغ فراوان بود امروز ولی * نتوان گفت که این مرغ بود مرغ نژاد
زادهٔ فکرت انسان بود این مرغ عجیب * بجز از فکرت انسانی این مرغ نزاد
علم انسان کند از باطن اشیاء اخراج * آنچه را صانـع اشیاء بودیعت بنهاد

ПЕРЕВОД

На земле появилась новая птица.[1] Такой птицы никто [еще] не видел, [никто] не слыхал о ней от предков.

Птица с железным сердцем, с железным телом, с железными суставами. Птица пожирающая огонь, огнедышающая и рожденная от огня.

Воздух служит ей пищей, и пламя — питьем. Кто слышал, чтобы пламя и воздух были питьем и пищей?

Никто [еще] не видел, чтобы птица в небесном эфире несла яйца, да еще стальные.

Птичьи [или куриные] яйца укрепляют здоровье, а от яиц этой птицы многие лишились жизни.

Разве птица может снести за день больше одного яйца? А эта птица кладет двести яиц в одно мгновенье.

Это — чудесная дивная птица, в сердце которой устраивается человек для того, чтобы путешествовать по городам и странам.

На земле много у нее врагов и друзей несмотря на то, что она ни к кому не питает ни дружбы, ни вражды.

Она, словно саламандра, пожирает огонь и улетает, а разлученная с огнем она неподвижна, как камень.

Из яйца птицы выходит один птенец, а она много птенцев вмещает в своем чреве.

Никто не видел, чтобы птенцы были иной породы, чем птица, да еще были бы птенцами человека и в количестве от одного до семидесяти.

Что это за птица, на которую не [в силах] охотиться лев, но которая сама может охотиться за любым львом или слоном?

Птица движется по воздуху с помощью крыльев, но никто не упоминает, чтобы крылья были из стали и железа.

[Сможет] ли птица пролететь в один день сто фэрсэнгов. А эта птица пролетает от Китая до Багдада.

Дома одних разрушены из-за этой птицы, за то дома других благодаря этой птице процветают.

Одни из-за этой птицы обездолены, но из-за этой же птицы другие достигли желаемого.

Как-будто этой птицей был коршун Немврода, стремившийся к свирепым хищникам.

Уже не из яйца литой птицы явилась на свет такая дивная птица по прошествии нескольких веков?

Взлетая она ревет, как гром, и как молния уничтожает врагов.

Дом и гнездо этой птицы [находится] в воздухе. Кто, кроме этой птицы, гнездится в воздухе?

Иногда эта птица несет радостную весть, иногда является зловещей. В этой птице соединились противоположности.

[1] В переводе этого стихотворения я сохранил фигуру تکرار'а — искуственный прием повторения главного в этой вещи слова مرغ т. е. 'птица', неуклонно переводя его, без замены эквивалентами, всюду, где оно встречалось в подлиннике.

Порода этой птицы в наши дни размножилась, но нельзя сказать что эта птица — птичьяго происхождения.

Рождена мыслью человека эта дивная птица. Только человеческая мысль [могла] родить эту птицу.

Знания человека извлекают из-под покрова то, что творец вещей положил на сохранение.

5

Следующее стихотворение посвящено автомобилю.[1] Автор Аѓа йе Сурэтгэр. Помещено в шираэском журнале پازارگاد за 1306 г. с. л. (I г. издания, № 4, стр. ۱۴۵ — ۱۴۸). Редактор журнала آقای حسام زاده, ранее издававший газету خورشید ایران.

اتومبیل — ری

ای خروشنده مرکب پویا * وی سبک خیزتر ز باد صبا
جانور خاک زادهٔ که توراست * زندگی زاب و زاتش و زهوا
جانور از نتاج جانور است * کاین چنین خواسته است بار خدا
چون برون آمد از مشیمه مام * ناتوان پیکر نحیف اعضا
گه زپستان مام نوشد شیر * گه زدنبال وی رود بچرا
تا هیونی شود سطبر اندام * بردن باررا بدارد پا
تو، شگفتا، که هیچکس نشنید * شده باشی زناف مام جدا
یافته از دم نخست بلوغ * نه جرا کرده و نه خورده کیاه
رنج آوارگی کشیده بسی * پیش مادر نکرده نشو و نما
سالها بودی آهنی یک لخت * در دل خاک تیره نا پیدا
کرد بخرد تورا زخاک برون * کار چونین بسی کند دانا
پس باتش سپرد تا لختی * گرد بزدایدت زتن آنجا
پتک ها کوفت برسرت که تورا * جسم کفتیده گشت و پشت دوتا
ساخت پس مرکبی ازآن پولاد * پیکر پیل پیش وی رسوا
از عصارهء کیاه و نسج نبات * چار چنبر بساخت: کایدون پا
پس دو روشن چراغ زاینه ساخت * بافروغی چو زهرهٔ زهرا
وان دو چشم تو گشت تا باشی * شب تاریک راهرا بینا
تختی از چرم بر تو بنهادند * که توئی حمل تخت را شایا
چون بگیرد همی مهار تورا * سخت راننده مرد راهنما

[1] Чтобы дать представление о количестве автомобилей в Персии мы можем сослаться на календарь Парс (سالنامهٔ پارسی) за 1308 г. с. л., где, на стр. 94 пятого отдела, сказано, что в Персии насчитывается 6560 мотоциклетов, 48 легковых автомобилей, 60 автобусов и 1700 грузовиков. На 1520 человек там приходится один автомобиль. Сведения, как указано в примечании, почерпнуты из № 95 бюллетеней, обозначенных в персидском тексте следующим образом: بولتن اتحادیه بین المللی دائمی کنگرههای راه.

پهن دشت زمین گذاره کنی * وز پیت گرد بر شود به سما
بسپری دشت را چنان دیوی * که بناگه شود زبند رها
راست گفتی که تخت بلقیس است * زی سلیمان شده زشهر صبا
بر کشی همچو شیر شرزه غریو * دل پیلان بلرز از آن هرّا
راست گفتی بکاروانی در * بختیان[1] برد هم کشند آوا
روز گرما که جسم انسانی * ناتوان گردد از تف صحرا
تابش مهر سنگ بگدازد * دشت گردد چو آتشین دریا
سینه مالد بخاک خسته هیون * ره سپردن نباشدش یارا
دشت سوزنده‌را پذیره شوی * ناشده تن ستوه از گرما
راست گفتی نهنگی آهن تن * در دل بحر اوفتد بشنا

* * *

اینک ای باد پای راه گذار * جنبشی کن زشهر ری بدر آ
پشت بارد یکی برآر غریو * کای ری ای شهر پر ز مکر و ریا
. . . .

ПЕРЕВОД

Колесница, бегущая с воплем, более быстроходная чем зефир,
Ты — порождение земли, и жизнь твоя из воды, огня и воздуха.
Животное родится от животного, ибо так пожелал господь бог.
Выйдя из утробы матери, беспомощное с виду и поджарое,
Оно то из сосцов матери сосет молоко, то идет за ней на пастбище,
Пока не вырастает в огромного вьючного верблюда, способного нести поклажу.
О тебе же, о чудо, никто не слышал, что бы ты отделялся от пуповины матери.
Ты достиг с первым вздохом возмужалости, не ходил на пастбище и не ел травы.
Скитаясь, ты много терпел лишений, ты не взростал под присмотром матери.
Долгие годы ты был куском железа, скрытым в глубине темной земли.
Мудрец извлек тебя из праха: знающий совершает много таких дел.

Потом он предал тебя огню, чтобы там тело твое некоторое время освобождалось от пыли.

Он колотил по тебе кузнечными молотами, так что тело твое искривилось и согнулся твой стан.

Затем он создал из этой стали колесницу, перед которой в смущении тело слона.

Из соков трав и из растительных тканей он соорудил четыре обода (как бы говоря): «ну ступай».

Потом он сделал из зеркала два ярких фонаря, сверкающих, как блестящая Венера.

И эти два твоих глаза, на все время пока ты будешь существовать, стали видеть дорогу во мраке.

На тебя возложили кожаный трон, ибо ты достоин быть носящим престол.

Когда натянет твои поводья вожатый, погоняющий тебя,

Ты станешь проходить широкие пространства земли, а пыль за тобой будет достигать небес.

[1] В примечании: شترهای مست

Ты будешь попирать равнину, как див, вырвавшийся на свободу из цепей:

Право, можно сказать, что это трон царицы Балкис, идущей к Соломону из града Савского.

Как разъяренный лев, ты издаешь вопли, от звука которых трепещут сердца слонов.

Право, можно сказать, что в караване кричат собравшиеся вкруг (разъяренные самцы) верблюды.

В жаркую пору, когда тело человека обессилено зноем пустыни,

Когда солнечные лучи расплавляют камни, а степь обращается в море пламени,

Когда утомленный вьючный верблюд припадает грудью к земле и не имеет сил двигаться вперед,

Ты пускаешься в палящую степь и тело твое не страдает от зноя.

Право, можно сказать: железнотелый Левиафан[1] поплыл в морской пучине.

Ну же, ветроногий бегун, пошевелись и выйди из Рея.

За стенами издай ка вопль: «О Рей! о город коварства и лицемерия».

В заключение вот еще отрывок из одной касыды Вэhида Дэстгерди, посвященный автомобилю (ارمغان IX № 4 стр. ١٩٧).

غرض زخطّهٔ ری چون بسوی اصفهان * سمند عزم بر انگیختم بصد تعجیل

سوار گشتم بر خودروی که با تک او * سمند چرخ کلیل است و پیک برق علیل

گمان تکی زپیش تیر باز مان چو کمان * فلک روی فلکش گاه پویه پای ثقیل

قیامت از روش او چو خواست کرد قیام * زبوق بر شدش آواز صور اسرافیل

گریختند سراسیمه از گذرگه او * سراسر آدمی و جانور کثیر و قلیل

زچار جانب خودرو چهار ارابه * بگردش آمد و بر سیر شد سکون تبدیل

فضای کوه و در و دشت نیم لحظه برید * بدانمثابه که طومار عمر غزر ائیل

هزار میل نبشت از زمین بیک نیمه * از ان زمان که بیک ره زبان بگوید میل

به پیش چشم چو دندان سانه پهلوی هم * نشاند از ری تا اصفهان نشانهٔ میل

نهان نگشته ری از دیده اشکارا گشت * سواد شهر صفاهان چوجرم ماه صقیل

به نیمره شتری چند دیده شد بقطار * بپشت هریک خروارها شده تحمیل

ستاده خسته و فرسوده از شکنجهٔ بار * سمین سرینشان رشک عناق از تهزیل

زدور خودرو مارا چو اشتران دیدند * بلحن شقشقه گفتند کالدخیل دخیل

عنایتی کن و زعن بیشتر بمرز یجم * مهل چو بوم عرب اشتران ضعیف وضئیل

جهنده خودرو برخسته اشترن بخشود * ببست عهد و یمین را بعهد ساخت کفیل

کزین سپس نهلم زیر بار اشتر و اسب * جمل رهد زحنین و انین فرس زصهیل

یکی دو سال فزون نگذرکه در این ملک * بجا نماند از اسب و اشتر ابن سبیل

بامتنان عریض اشتران فرسوده * سپاس خودرو خواندند با عناق طویل

[1] نهنگ. Обычно значит 'крокодил'. У Гаффарова, кроме того, дано значение 'акулы'. В Бушире для 'акулы' у меня записано نمبك. Здесь же, ясно, отвлеченная фигура, почему я и перевел словом 'Левиафан'.

ПЕРЕВОД

Словом, погнав с неудержимой поспешностью бегуна намерения из области рейской в Исфаһан,

Я сел на самокат,[1] перед бегом которого скакун

Небес бессилен, а стрела молнии беспомощна.

[Самокат], мчащийся с быстротой мысли, от которого стрела отстает так же как и лук [из которого она пущена].

Несущийся с стремительностью неба.

Рядом с ним медлительны в своем беге небеса.

Чудеса! Когда он захочет остановить свой бег, то из рога его раздается трубный глас Исрафиля.

В смятении разбегаются перед ним все люди и животные сколько бы их ни было.

Четыре колеса на четырех концах самоката завертелись и неподвижность сменилась движением.

Просторы гор, ущелий и равнин он пересек в пол-мига подобно тому как [ангел смерти] Азраил пресекает свиток жизни.

Тысячи миль пространства он пролетел в половину того времени, которое нужно языку, чтобы один раз произнести слово: «миль».

Он насадил перед глазами словно зубья гребешка один за другим верстовые столбы от Рея до Исфаһана.

Не успел скрыться из глаз Рей, как показались очертания Исфаһана, подобные блестящему диску луны.

На полпути показалась вереница верблюдов. У каждого на спине были навьючены многие харвары.

Изнемогая под [тяжестью] вьюка они стояли измученные и утомленные. Их толстые зады, исхудав, могли в козлятах возбуждать зависть.

Заметив издали наш самокат, они зычно заревели: «чужак, чужак».

«Сделай милость и в стране персидской не заставляй более верблюдов быть тощими и худыми, как в аравийских землях».

Мчащийся самокат смиловался над усталыми верблюдами, дал клятву, поручился в ее верности своей десницей.

«Впредь я недопущу, чтобы верблюды и лошади несли поклажу. Верблюды освободятся от вздохов и стенаний, а лошадям не надо будет [жаловаться при помощи] ржанья.

«Год, два пройдет, не больше, и на путях этого царства не останется ни верблюдов, ни лошадей».

В знак глубокой признательности усталые верблюды восхвалили самокат, [склонив свои] длинные шеи.

Мне кажется приведеннных образцов достаточно, чтобы иллюстрировать мою мысль. Остается только пожалеть, что современная персидская литература не доступна нам во всем ее объеме и мне поневоле пришлось ограничиться тем, что было под рукой.

Юрий Марр.

Теберда 22 VIII 1929.

[1] В подлиннике خودَرو, что по-русски можно приблизительно передать через «самоход, самодвиг, самокат», т. е. буквальный перевод слова «автомобиль». По поводу этого неологизма Вэһид говорит в примечании, что едва ли найдется в персидском языке более подходящее название для автомобиля: خودرو برای اتومبیل وضع‌شده و گمان میرود بهتر ازاین در فارسی کلمهٔ نتوان اختیار کرد

Записки Коллегии Востоковедов, V
Mémoires du Comité des Orientalistes

Латинская парафраза из утраченного сочинения Машаллаха „Семь Ключей“

Автор трактата De absconditis qui valet ad ducem inveniendum (Ac. XX Ab III_1 f. 168 sq.[1]) говорит о себе, что он с точностью следует тому пути, которым пользуется Машаллах in libro suo qui Septem Claves intitulatur. Сочинение о «Семи Ключах» не известно в литературе, и парафраза из академической рукописи (сокращенно Ac.) заслуживает поэтому научного внимания.

Трактат De absconditis связывается в одно целое с сочинением, предшествующим ему по Ac. и носящим три названия: 1) Albumasar, 2) liber quadrifariam partitus, 3) de meditationibus cordis (f. 155—168) — третье название по другим источникам: de indagatione cordis. Вводится он в сочинение de meditationibus словами: alius tractatus secundum alios, которые соответствуют греч. *ἄλλον* или *ἕτερον,* присоединяющему новые части в составе поздне-греческих магических произведений. С этой стороны отмечается однообразие компилятивной композиции обоих литературных типов. Причем нужно иметь в виду, что надставки, подобные трактату De absconditis, обычны в астрологических сочинениях, переведенных с арабского: например, за Epistola Машаллаха in pluviis в Ac. идут его интеррогации.[2]

Таким образом, вопрос об alius tractatus сводится к проблеме о liber de meditationibus cordis. М. Штейншнейдер, относя последний трактат к числу переводов Hermanni Dalmatae, говорит об авторе так: «wahrscheinlich abu Ma'schar al-Balkhi» и дальше о самом произведении: «vielleicht

[1] Общее описание рукописи см. ДАН-В, 1929, стр. 39—44.
[2] См. Epistola Messallah in pluviis et ventis. ИОГН, 1929 стр. 708.

ein Teil der astrologischen Introductio ed. Ven. 1489, 1495 und 1506, anfang: Apud ianuos».[1] Но с этими соображениями М. Штейнштейдера нельзя согласиться: тексты liber de meditationibus cordis и Introductorium 1489 г. совершенно различны, а имя Альбумазара в liber de meditationibus имеет нарицательный, не собственный смысл. В самом деле, текст de meditationibus представляет типичную компиляцию, в которой нигде не чувствуется исследователь-астролог, но везде сказался вкус составителя (именно, его любовь к сочинениям Машаллаха, затем к трудам ученика Машаллаха Alleaman'a, как он назван в Ac., и Аль-Кинди). В частности нарицательное значение имени Albumasar отразилось на такой детали: оно стоит в начале трактата без всяких дополнений; если бы под Albumasar мыслилось имя автора, а не просто — заглавие сочинения, было бы, несомненно, указано и заглавие того труда, автором которого он является. Уже очень поздней рукой при Albumasar в Ac. приписано курсивом: de meditationibus cordis, которое относится к тому времени, когда в Albumasar стали усматривать авторское имя. Теперь интересно обратиться к началу трактата: Hic liber maioris in astronomia commenti Albumaxar ab Albli (ср. Albumasar abalachi в Интродуктории 1489 г.) iudiciorum ducatus quadrifariam partitur. Здесь даны целых четыре заглавия сочинения: 1) liber maioris in astronomia commenti, 2) iudiciorum ducatus (раскрывает содержание первого), 3) liber quadrifariam partitus и 4) Albumaxar ab Albli. После сказанного об основном названии трактата, это третье (Albumaxar ab Albli) нужно считать интерполяцией в тексте из заголовка. Таким образом, в разъяснении заглавия сочинения de meditationibus выясняется любопытный факт широкой распространенности имени Абӯ Маʿшара в средние века на Западе и расширение этого имени до нарицательного значения. Albumasar — название трактата, ср. Liber qui vocatur Ptholomeus (Ac. f. 173). Наконец, о последнем наименовании — liber quadrifariam partitus. Оно извлекается из двух мест рукописи: 1) в начале первой книги читаем: Liber... quadrifariam partitur. Primum est a quo sumitur pars quaelibet, secundus [locus] ad quem, tertius a quo incipit compotus, quartus locus ipse in qua sumpta pars incidit, и 2) в начале второй: Quadripartitur signorum natura, quadrifariam agitare necesse est, atque id primum disputabimus. Но это четырехчленное деление не определяет ни разделения всего

[1] Die europäisch. Übersetz. aus dem Arabischen. S. B. Akad. Wiss. Wien, 1904, Bd. 149. Abh. IV, S. 34.

трактата на части, ни его общей сущности: оно есть только метод исследования и метод группировки материи по четырем элементам: огонь, воздух, вода, земля, и в этом смысле оно не обладает достаточным правом, чтобы считаться заглавием трактата; любопытна однако же ученая традиция такого деления в астрологическом сочинении. Припомним, что и Аль-Кабиси говорит о трактате Птолемея: Alarbamacalet id est quatuor tractatuum.

Обращаемся к композиции сочинения. Она состоит прежде всего из двух книг, связанных друг с другом общим планом. Вторая книга начинается словами: Superioris voluminis tractatus de consili quaerentis (sic) et cogitatione concipienda antiquam auctoritatem exsecutus, huius libelli fines absconditarum rerum genus et forma ab eadem auctoritate mutuatur. О содержании их уже было сказано выше, теперь остается только заметить, что при ссылках и извлечениях из Машаллаха, Алеамана, Аль-Кинди компилятор имел в виду и более древнюю традицию: это — antiqua auctoritas, отжествляемая, видимо, с вавилонскими, персидскими и египетскими книгами (persarum, Babiloniae atque memphitici libri). За двумя основными трактатами «Альбумасара» в Ac. следует, как сказано, парафраза из «Семи Ключей», подходящая и по сюжету, и по языку, и по имени Машаллаха к общему составу двух основных книг; парафраза оканчивается пометкой: explicit и записью поздней руки заглавия сочинения: de meditationibus cordis. За парафразой из «Семи Ключей» идут главы, по своему характеру — интеррогации, о добывании скрытого (f. 170—173). Вот общий вид «Альбумасара». Подводя итоги, мы должны отметить, что это произведение не опубликовано и что оно засвидетельствовано рукописями: Laud. lat. 594 (Coxe, Catal. codd. mss. Bodl. t. II, fasc. 1, 1858, p. 424) и Amplon. 363.

Что же касается содержания «Семи Ключей» Машаллаха, то, судя по теме парафразы: «нахождение вождя» и помещению ее среди вопросов de absconditis в Ac., мы должны считать скорее всего это сочинение трактатом о кладоискании. Под «Семью Ключами» следует разуметь не теоретическую науку о тайнах семи небес, в которую проникают путем знания о семи планетах — семи ключах, но науку о добывании скрытого, которое отмыкается семью ключами — семью планетами. К сожалению, литературная критика над сочинениями Машаллаха не проведена до конца. При таких условиях мы можем сопоставить с «Семью Ключами» только один трактат этого автора: De occultis (по Альберту Великому: De inventionibus

occultorum). М. Штейншнейдер предполагает, что сочинение De occultis следует понимать как часть труда Машаллаха De interrogationibus. Трактат De occultis сохранен в cod. Digby 149[28], еврейский перевод принадлежит Abraham ibn Esra (1146—48).[1]

ПАРАФРАЗА ИЗ «СЕМИ КЛЮЧЕЙ»

Omnis iudicanda res ut primum necessarium habet certissimam ducis inventionem, illa duce prae omnibus observato inventionis finem rectius et absolutius consequitur. Quod quoniam ceteris munus diligenter prospectum est vocamus Messeallah ut hoc genus plurimum etiam plectendum videmus, ceteris diligentius indagandus instituimus eam recte sequentes viam quam Messeallah[a] in libro suo qui Septem Claves intitulatur hoc artificium ordinat. Stellaris inquit[b] in mundo inferiore[c] ducatus omnino bipartita est via vel ratio. Altera si quidem ex natura stellae, altera ex accidente.[d] Ex natura quidem ut Solis et Saturni ad regum pauperumque negotia, ex accidente ut Iovis ad uxores et Martis ad inimicos. Ac naturale quidem nec locorum mutatione, nec aliena permixtione alioque inter utramlibet fortunam affectu variatur. Unum cotidianis accidentium mundi successibus minus frequens ut pote simplex et idem nihil[e] novum, nihil[f] alterum moriens. Accidentalis autem ducatus tres sunt loci: dignitas, fortitudo, respectus. Dignitates 5 sunt: domicilium, principatus, terminus, trigonus, decanus quorum proportio ad totidem principes—Solem superoriens diurnum, Lunam superoriens nocturnum, partem fortunae, coniunctionem luminum aut oppositionem. Cum ergo discernendum fuerit quis plures in horum locis dignitates obtinuerit huius modi ordo persequendus est. Initio domicilii domino sumpto sibi primum 5 partibus dicatis, principatus domino 4, termini domino 3, primo trigoni domino 2, decano[g] 1. Fortitudo autem stellae in hiis locis hoc ordine ut quae in principium[h] loci plures obtinuerit partes dignior sit et quae in maiore[i] dominio suo fuerit fortior sit. Respectus partium huius modi est ordo. Quae enim in oriente fuerit partes 12 obtinet, cardo caeli — 11,

[1] Основная литература о Машаллахе: H. Suter. Die Mathematiker und Astronomen der Araber. Lpz. 1900, S. 5—6 и Nachträge 1902, 158; M. Steinschneider. Die arab. Literatur der Juden. Frankf. 1902, S. 15—23 и Die hebräisch. Übersetz. des Mittelalters. Berlin, 1893, S. 600 sq.; P. Duhem. Système du Monde. 1914, t. II, 204—206; Houzeau-Lancaster. Bibliographie de l'astronomie, 1887, vol. I, 700—705.

[a] Messealla cod. [b] inquid [c] inferiori [d] accidenti [e] nichil — nil. [f] nll [g] ante decano-deca. [h] in principio? [i] maiori cod.

spei domicilium — 10, occidentalis cardo 9, quintum — 8, quartum — 7, nonum — 6, tertium — 5. Interea vero quae adversa sunt 8, 4 in secundum, 3 in duodecimum, 2 in sextum[a] visam.[b] Diurnus autem postoriens 10, post 10—11, deinde 5 ac sic 7 et quartum, alii cardines per ordinem ceteris praeponunt. Cum igitur eligendus fuerit dux considerandum est inter omnia stellarum loca per circulum. Notandus est primum de dignitatibus ditior, deinde fortitudine potentior postremoque respectu beatior. Quae ergo inter omnes numero superabundans id eam obtinere ducatum planum est, quae cum reperta fuerit non pro locorum incommoditate reicienda est — potest enim remota esse et adversa numero tam dignitatis quam fortitudinis entium[c] superabundans, quae causa ducatus principatum obtinet.[d] Si enim non cesset ita eisque solum ducatus dignitas concederet quae cardine obtineret diverso, ducatus esse non continget. Cum igitur hoc in artificum opera danda fuerint conferendus erit inter stellas, signa negotiorumque loca omnesque naturas, proprietates et affectus. Quibus undique versum prospectis facile deinde patebit qui si aptas ducatus officio principatus artem teneat. Exempli gratia oriens erant Gemini, in termino Martis, in decano Solis, in Cancro Iuppiter 5, in decano Mercurii ibidem pars fortunae. In Scorpione Capricornus 28. In Sagittario Saturnus 22. In Capricorno Mars. In Aquario Sol 25. Luminum coniunctio 24. In Piscibus Luna 10, Mercurius ibidem in fine Martis, Venus quoque 26.

Habita ergo collatione inter stellas et signa dignitate, potentia et respectu inter omnes inventus est Saturnus et super loca principum dignior et fortitudine potens et respectu beatus, numero ceteris superhabundans. Qui enim Solis est dominus 5 dignitatis confert partes, qui coniunctionis totidem, qui orientis trigoni dominus 2° qui solaris hospitii[e] totidem totidemque etiamque coniunctionis, fortitudinis aut partes quoniam directus, orientalis locique sui trigoni particeps, — respectu partes 8, orientalis cardo tribuit 21: ergo dignitati partes sunt quod[f] nulli alii in hoc negotio concedunt. Nam et Mercurius huius ducatus particeps et Mars praeterea quod alter orientis signi dominus alter termini atque alter in 10 alter in principatu suo 8; et Luna quidem partis domina fortunae, quorum Mercurius et Luna Saturno conferant averso Marte.[g] Saturnus praepotens eximie in praepotenti[h] item ut supra parentem eligendo provisum est. Ergo si planetaria concedant

[a] secundum sextum (sine in). [b] visam scil. partem. [c] etium. [d] optinet.
[e] ospitii. [f] quot. [g] Marti [h] praepotenti

testimonia inpotentum supra 4 haec loca Solis videlicet Saturni partis parentem et in mittam quoniam indago consecuta est Venerem numero partium superabundantem. Quod enim ipsius cardinis terrae domina est dignitatis[a] 5 partes tribuit qui eiusdem termini, tres quae Saturni loci trigono praesidet, duas confert qui decano loci.

Solaris id est fiuntque omnes 10 quod[b] hoc negotio nulla alia consecuta est atque in hoc modo in omni negotio ducis indago prosequenda; deinde ordinandi sunt tres omnis negotii ministri: Almubtem, Alileg, Alcocodeu. Almubtem in rei proventus ducatum, Alileg principium, Altemtide[c] ad terminum, ad numerum, ad affectus stellae atque loci. Almubtem quidem est praepotens et sublimatus et superprinceps. Alileg aptus de 5 principibus. Alcucude particeps loci, Alileg ipsum respiciens. Nam suus iudex Alileg dominus ut ipsam initii. Haec in omni tam quaestione quam naturali institutione. Quoniam ergo qua ratione Almubtem[d] eligendus sit dissertum est, deinceps Alileg cum Alcucude investigabimus. In eligendo Alileg inter 5 principes die primum instituendus est Sol, nocte primum Luna. Sunt autem Alileg diurni 5 loca, nocturni 8 data si quidem quaestione diurna[e] sive nato primo Sol intuendus. Quodsi oriens aut 10^m aut 11^m seu masculinum sit ineptus est. Nec vero Sol in hiis nec alius quisque in quocumque loco aptus si ne omni loci particeps respectu. Id autem non est nisi aut domicilii aut principatus, termini, trigoni decanive domino respectus. Quo averso nec ille aptus Alileg nec hic Alcucude. Sin autem Sol ineptus sit, est Luna consulenda quae si ut de Sole domicilium est in altera circuli parte in commodo naturae sive loco reperitur apta est. Nocturna si quidem quaestione sive nato Luna primum intuenda quae sive in cardine sive post cardinem sit dumtaxat in signo feminineo locique participi respecta et illa apta Alileg et particeps respiciens Alcucude accidit et tunc inde Lunae ut Soli. Quodsi Luna inepta fuerit Soli oppositus superiorum locorum commode exsistens, aptus, deinde sive utrum luminum nocturne aptum fuerit sitque natus sitve quaestio post coniunctionem gradus aut quam pars fortunae tractabimus post oppositionem converso. Si gradus orientis utriuslibet sit sextus dignitatis suae domino respectus erit, ipse Alileg respiciens Alcucude, pars autem fortunae in cardine aut post cardinem dignitatis suae domino respecta et ipsa Alileg respiciens Alcucude ad ultimum hiis omnibus ineptis ipsam coniun-

[a] dignitates [b] q'quot cod. [c] Alcucude? [d] Almubteim.
[e] divina cod. [6] quodem.

tionem aut oppositionem in cardine sive post cardinem dumtaxat 5 dignitatis dominorum cuique respectam amplectemur quae si minus fuerint nec Alileg aptum nec Alcucudeu observandum, postremo quodem utrumlibet luminum aptum fuerit Alileg in domicilio aut principatu suo Alileg et Alcucude.

De via discernenda

Ordinatis iudiciorum ducibus tum demum ipsa iudicandi via discernenda. Iudiciorum ratio generaliter tripartita est: loco per circulum, loco a Sole, permixtione. Locus per circulum- cardo, accedens, remotum. Cardo quam terminis verax, stabilis, praesens, perfectus, prae manibus ante oculos rem constituens. Accedens adventum, applicationem sequenti, perfectionem accertaverit ante spem metumque confirmat. Remotum fugax, mane, varium. Perdita et remota ubi bonorum spei contractae sit, malorum metum frustratur et ut breviter comprehenda cardinis inventio, remotis perditio, accedens medium. Itaque dux in cardine aut ascendente nihil a re certam perfectionem firmat. In remotis mobilis, dubius, iratus tota. Atque huius modi locus est per circulum. Locus a Sole, nihil ommitamus, triformis: orientalis, occidentalis, sub Sole. Orientalis quidem cognatus[a] cardini, occidentalis accedenti, sub Sole—remotis. Porrectum item cardini statio secunda accedenti. Retrogradatio cum statione sua remotis. Permixtio vero bipartita applicatione et coniunctione. Utraque bifido sublimia item utrumque stellarum genus. Similis est item coniunctio cardini significat applicatio accedenti, aversio remotis, cui utriusque stellarum generis affectus. Accedunt supradictorum ducum testimonio et adminiculis oriens Solis, Luna eorumque domini. Quorum qui fortior exstiterit vel ipse Almubtem erit vel dignitate, deinde et ceteri ipsam Alileg 5 vel prominum[b] si facultas fuerit maioris saltem partes inter utrumque fortuna, statu et affectu pertractata, si quidem huius modi ducatus loca per circulum, loca a Sole, domicilia, principatus introitusque terminorum suorum, itineris modus, applicationes, separationes tam ipsorum, quam signorum et graduum in quibus fuerit natura. Duces etenim fortunati in cardinibus aut accedentibus coniuncti seu ligati vel esse respecti sive in domiciliis eorum bonum absque impedimento formant. In remotis promissum quassant pactum, divertunt boni, spem frustrantur.

[a] Conatus cod., cognatus ex corr. [b] Pro ominum cod.

In infortunia vero cardinibus aut accedentibus sive domiciliis eorum difficultatis incommoda et noxia minantur. In remotis vero angustias, timores terroresque nocivos. Haec omnia bipartito iterum sit modo bonum et malum, commodum et incommodum tribus disparata ordinibus seu temporibus: praeterito, praesenti, futuro, principio, medio, fine. Haec igitur persarum inventio chaldeis, aegyptiis invicta argumentorum copia comprobata ut indorum contra inter pares et impares stellaris consilii et testimonii numeros ratio iudicandi.

М. Шангин.

„Подражания Корану" Пушкина и их первоисточник

Тайна, которая покрывает для нас многие моменты жизни Пушкина, лежит и на его произведениях. Кажется, ни одному поэту не выпало на долю, будучи таким ярким и искренним в жизни, оставить столько загадок в своей биографии, и, создав одни из классически-ясных произведений мировой литературы, дать столько пищи для их толкования.

«Подражания Корану», являющиеся в настоящий момент предметом нашего внимания, разделяют общую судьбу произведений Пушкина. Несмотря на то, что они снабжены пятью примечаниями самого автора, чего почти не наблюдается в других поэтических произведениях Пушкина, они всетаки имеют большую литературу, посвященную их толкованию.[1] Вся эта литература ставит себе один главный вопрос: чем заинтересовался Пушкин в Коране и что он хотел передать в своих «Подражаниях»? Все авторы, указывая на прекрасную передачу формы Корана, полагают, однако, что главною задачею Пушкина была передача его содержания. Все их внимание обращено на то, чтобы понять, какая сторона содержания Корана так привлекла Пушкина. Здесь мнения разделяются.

Большинство писавших о «Подражаниях» во главе с Черняевым находит, что Пушкин старался передать здесь религиозно-философскую сторону Корана; что ироническому отзыву Пушкина о Коране нельзя верить;

[1] Черняев. «Пророк» Пушкина в связи с его «Подражаниями Корану». Русское Обозрение, 1897. — Н. Н. Страхов. Заметки о Пушкине. Лит. сборн. «Складчина», 1877. — Н. Ф. Сумцов. Этюды о Пушкине Харьк. унив. сборн. в память Пушкина. — В. И. Филоненко. «Подражания Корану» Пушкина. Симферополь, 1928 и др.

 *

что Коран был первою религиозною книгой, которая поразила воображение Пушкина и привела его к Библии.[1]

Этому взгляду, более или менее разделявшемуся в литературе конца XIX и начала XX вв., в настоящее время противопоставляется новый взгляд, высказанный в работе В. И. Филоненко.[2] Согласно этому взгляду, Пушкина заинтересовала в Коране не религиозно-философская его сторона, а та «особенная физиономия» арабского народа, с которою он выступает в этой книге: «Пушкина в Коране заинтересовало человеческое, а отнюдь не божеское»[3]—вот главный тезис автора нового толкования «Подражаний».

«Правда», говорит он, «может быть, у поэта и было желание пуститься в мистическую высь, но он поборол его и, сделав какой-то резкий уклон в сторону материализма, сумел остаться здесь, на земле, на почве реального человеческого быта . . . Вот этот-то человеческий быт, а вовсе ни мистические высоты и занимали поэта. Пушкина заинтересовало «человеческое в его национальных и расовых чертах», и поэт блестяще выполнил свою художественную задачу».[4]

Вот вкратце два основные взгляда на смысл «Подражаний», существующие сейчас в литературе. Всякому, знакомому с «Подражаниями» и их источником, ясно, что в обоих этих взглядах заключается доля истины. Произведение Пушкина прекрасно передает основные элементы содержания Корана и рисует физиономию народа, его создавшего. Но в то же время чувствуется, что есть какая-то третья сторона, не отмеченная в литературе, которая, может быть, для поэта являлась самой главной.

Трудно себе представить, чтобы Пушкина так заинтересовали в Коране те элементарные понятия, выраженные в самой примитивной форме, которые составляют его религиозную философию, не говоря уже о том, что для этого нужно заподозрить искренность собственных свидетельств автора. Еще труднее представить себе, что поэта так привлекла задача дать в «Подражаниях» бытовую физиономию арабской среды, из которой вышел Коран. Несмотря на отдельные бытовые штрихи, «Подражания» дают в этом отношении слишком мало материала. Мы видим, что, кроме II «Подражания»: «О жены чистые пророка», Филоненко не находит у Пушкина по-

[1] Черняев, op. cit., стр. 394, 397
[2] В. И. Филоненко, op. cit.
[3] Op. cit., стр. 4.
[4] Op. cit., стр. 3.

длинных бытовых черт и его анализ останавливается в конце концов на тех же религиозных понятиях, только подчеркивая в них, как говорит автор, «не мистический смысл самих заповедей, но лишь их отражение в сознании и жизни арабского народа.[1]

Поэтому, еще раз отмечая, что Пушкин прекрасно передал и внутреннее содержание и бытовые черты своего источника, мы должны сказать, что вряд ли они находились в центре внимания поэта и подвигли его на создание одного из его лучших произведений.

Для того, чтобы разобраться в вопросе, что̀ заинтересовало Пушкина в Коране, прежде всего следует обратиться, конечно, к свидетельствам самого автора, которых мы имеем достаточное количество. Пушкин снабдил свои «Подражания» несколькими примечаниями, которые, конечно, должны лечь в основу нашего толкования его произведения, но на которые почему-то обращалось очень мало внимания в литературе.

Первое примечание предпослано всем «Подражаниям» вообще.[2] Это примечание, долженствующее служить пояснением ко всему произведению, содержит чрезвычайно ценные указания. Здесь Пушкин сразу дает нам свое отношение к содержанию и к форме Корана. Он вполне примыкает к мнению всех «нечестивых», считая содержание Корана не новым и не представляющим особенной ценности. Но сейчас же он указывает, что содержание это имеет ценную форму, будучи изложено «сильным и поэтическим образом». После такого вступления ясно, что читатель должен был ждать подражаний интересной форме, а не малоинтересному содержанию.

Второе примечание дано к I «Подражанию».[3] Это примечание опять обращает внимание читателя не на содержание, а на форму Корана, на риторический оборот клятвы, постоянно им употребляемый. На поэтическое значение этого оборота потом указывалось и в литературе.[4]

Третье примечание дано ко II «Подражанию».[5] Это примечание отчасти объясняет форму «Подражания», указывая, от чьего лица идет речь, отчасти указывает на один из мотивов содержания Корана, особенно поразивший Пушкина — ревность пророка.

[1] Op. cit., стр. 5.
[2] См. стр. 257.
[3] См. стр. 257.
[4] Н. Ф. Сумцов. Клятва, как литературный прием. Харьк. унив. сборн., стр. 99.
[5] См. стр. 258.

Четвертое примечание дано к IV «Подражанию».[1] Это примечание, может быть, вследствие своей малой основательности, во втором же издании было уничтожено.

Пятое примечание к V «Подражанию» является особенно характерным.[3] Оно так же, как и первое примечание, выражает отношение Пушкина к своему источнику: иронизируя над его содержанием, он не мог не восхищаться его поэзией.

Внимательно рассматривая эти примечания, можно, конечно, сразу заметить, что̀ интересовало Пушкина в его источнике, и на что он хотел обратить внимание читателя. Это, конечно, его поэзия. Действительно, Пушкин был поэт, и поэтому мы вправе ожидать, что он мог подойти к Корану прежде всего, как к поэтическому произведению. Обыкновенно авторы мало останавливают внимание на этой стороне вопроса, но любопытно уже то, что в оценке передачи Пушкиным формы Корана наблюдается среди них полное единодушие.[3]

Невнимательное отношение литературы к этому вопросу не удивительно. Ведь авторы привыкли видеть в Коране памятник религиозный, подходить к которому нужно прежде всего со стороны его содержания. Рассмотрение его, как произведения поэтического, не предпринималось ни в пушкинистской, ни в русской востоковедной литературе. В нашей востоковедной литературе господствовало то же скептическое отношение к поэзии Корана, которое существовало и на Западе, и, может быть, поэтому она и не считала возможным заинтересоваться им, как памятником литературы. Между тем существует налицо и заслуживает безусловного внимания тот факт, что в мусульманской литературе одним из главных достоинств Корана считается его форма, вызывающая непрестанный интерес среди самых разнообразных кругов читателей. Возвращаясь к Пушкинским «Подражаниям», мы должны сказать, что в значительной степени они должны нам помочь разобраться в этом вопросе.

---

[1] См. стр. 258.

[2] См. стр. 258.

[3] «Он мог претворить в такую чудную красоту каждый, иногда едва уловимый намек Мухаммеда» Черняев, op. cit., стр. 396. «. . . Немногосложная, но сверкающая фантазия и при всем том полнейшая музыкальность, волшебное течение речи . . .» Страхов, op. cit., стр. 575. «Пушкин . . . интуитивно уловил в то же время своеобразный дух ислама, ритм речи и весь склад Корана» В. И. Филонéнко, op. cit., стр. 8.

Литературные произведения в форме подражаний встречаются у Пушкина чрезвычайно часто.[1] «Подражания Корану» здесь не являются исключением. Пушкин был большой мастер этого вида творчества. Он писал подражания произведениям самого различного характера. Но нужно заметить, что доля внимания, уделенная им «Подражаниям Корану», все же является исключительной. Обычно он ограничивался одним-двумя подражаниями какому-нибудь образцу: здесь мы имеем их целых IX. Кроме того постоянные упоминания о Коране в письмах, в дневнике и в других произведениях Пушкина указывают на какой-то особый интерес к нему. Не говоря пока ни о каких особенностях самого источника, мы должны сказать, что, возможно, такое особое внимание Пушкина к Корану было вызвано генеалогическим интересом. Пушкин всегда чрезвычайно интересовался своей родословной, особенно африканской. По данным Д. Н. Анучина[2], Абрам[3] Ганнибал происходил из г. Лагона, находящегося в северовосточной Абиссинии, на берегу р. Мареба, где отец его был вассальным Турции князьком. Хотя неизвестно точно, была ли его семья мусульманской или христианской, но местность эта уже в XVII в. имела значительное мусульманское население, что дает возможность предположить, что и Абрам Ганнибал мог быть по рождению мусульманином. Некоторые данные его биографии также как-будто указывают на это. Известно, что Петр I крестил своего маленького арапа в Вильно, так что потом он «сознал себя убежденным христианином» и не хотел возвращаться к «язычеству и варварству», как говорится в анонимной немецкой биографии, оказавшейся в бумагах Пушкина.[4] В этой же биографии сказано, что отец Абрама Ганнибала «по магометанскому обычаю имел очень много жен, в числе около тридцати».[5] Все эти факты были известны Пушкину, и хотя все они допускают и другое объяснение, но все же являются вполне достаточными, чтобы Пушкин мог предположить не христианское, а скорее мусульманское происхождение своего предка. С этой точки зрения можно с большою долею вероятности высказать соображение, что Пушкин должен был, кроме художественного, испытывать к Корану особый, личный интерес.

[1] Подражания Данту, Песни Песней, Гафизу, арабскому, Анакреону и т. п.

[2] Д. Н. Анучин. А. С. Пушкин (Антропологический этюд). Русск. Ведом. 1899, № 127.

[3] Пушкин назвал своего предка Ибрагимом (Арап Петра Великого), но сам он, так же, как и современники его, называл себя Абрамом. Д. Н. Анучин, op. cit., № 106.

[4] Ркп. № 2387 А т. 4. л. 41 об. (Публ библ. им. Ленина в Москве).

[5] Ркп. № 2387 А т. 4. л. 40 (Публ. библ. им. Ленина в Москве).

При незнании Пушкиным языка своего источника особое значение приобретает тот перевод, которым он пользовался. До сих пор этот перевод не был установлен, но при внимательном сравнении текста «Подражаний» с текстами переводов того времени это обстоятельство выясняется само собой. Во время создания «Подражаний» существовали следующие переводы Корана: латинский перевод Maracci 1698 г.; французские: A. du Ryer 1770 и Savary 1751/52 г. и еще до 1828 г. 6 изданий; английский перевод Sale — между 1734 и 1826 г. было 10 изданий; (немецкий перевод Sale издал T. Arnold 1746) и русские: Д. Кантемира 1716 г., М. Веревкина 1790 г. и А. Колмакова 1792 г. При сопоставлени текста «Подражаний» с соответствующими местами этих переводов сразу бросается в глаза, что наиболее близко к «Подражаниям» стоит русский перевод Веревкина.[1]

ПОДРАЖАНИЯ КОРАНУ	ПЕРЕВОД КОРАНА М. ВЕРЕВКИНА[2]
I	К «Подражанию» I
Клянусь четой и нечетой,	*Клянусь четою и нечетою* (89. 2) (362 стр. II).
Клянусь мечем и правой битвой,	. . . .
Клянуся утренней *звездой*[3]	*Клянуся* небом и *звездою*, показывающею путь человекам (86. 2) (358 стр. II).
Клянусь вечернею молитвой.	*Клянуся* часом *молитвы вечерния* (103. 1) (380 стр. II).
Нет, не покинул я тебя.	*Господь твой не оставил тебя* (93. 3) (368 стр. II).
Кого же в сень успокоенья	Не дал ли тебе доброго убежища, егда сиротствовал ты? (93. 6) (368 стр. II).
Я ввел, главу его любя, И *скрыл* от зоркого гоненья?	Егда оба они *укрывались* в пещере, Магомет утешал клеврета своего: не сетуй, бог с нами (9. 40) (158 стр. II).

[1] За неимением места параллельные тексты других переводов Корана не могут быть помещены.

[2] В дальнейшей цитации первые скобки означают суру и стих Корана, а вторые скобки — страницу и часть перевода М. Веревкина.

[3] Первоначально в издании 1826 г. было: *Клянуся* утренней *зарей*; ср. пер. Веревкина: *Клянуся зарею* (89. 2) (362 стр. II).

Не я ль в день жажды напоил Тебя пустынными *водами?*	Не забывай . . . како низвел *воду* с небеси на умовение тебе (8. 11) (145 стр. I).
Не я ль язык твой одарил Могучей властью над умами? Мужайся ж, презирай обман,	. . . .
Стезею правды бодро следуй,	Направляй нас на путь истины (1. 5) (1 стр. I).
Люби *сирот*, и мой *Коран*	Не обиждай же *сирот* (93. 9) (368 стр. II).
Дрожащей твари *проповедуй.*	*Проповедуй Аль-Коран:* воспользует боящихся бога (87. 9—10) (359 стр. II).
II	К «Подражанию» II
О, жены чистые *пророка,* От всех вы *жен* отличены:	*О, супруги пророчи!* Не есте, яко же *жены* прочие мира сего (33. 32) (157 стр. II).
Страшна для вас и тень порока.	Окажется ли какая-либо из вас в студодеянии, накажу сугубо пред всякою иною прелюбодейцею (33. 30) (156 стр. II).
Под сладкой сенью тишины Живите скромно; вам пристало Безбрачной[1] девы *покрывало.*	Не исходите из домов ваших казати вашу красоту... (33. 33) (157 стр. II). О, пророче, скажи твоим женам, дщерям, женам и дщерям правоверных: да *покрывают* лица свои (33. 59) (160—161 стр. II).
Храните верные сердца Для нег законных и стыдливых, Да взор лукавый нечестивых Не узрит вашего *лица.*	Не внимайте словам соблазняющим вас (33. 32) (157 стр. II). Егда беседуете с женами его, да имуть покрывала на *лицах* их (33. 53) (160 стр. II). Скажи правоверным, да обуздывают очеса свои (24. 30) (88 стр. II).
А вы, о гости Магомета! Стекаясь к вечери[2] его	О, правоверные! не входите в дом пророческ без его позволения.

[1] В рукописи первоначально стояло: Небесной девы покрывало. Ркп. № 2370, л. 9 (Публ. библиотека им. Ленина в Москве).

[2] В издании 1826 г. было: Стекаясь к *трапезе* его; ср. текст Веревкина.

Брегитесь суетами света Смутить *пророка* моего.	Бывая приглашены от него, входите свободно, и насытившись *трапезы* его, возвращайтесь в домы ваши (33. 59) (160 стр. II).
В пареньи дум благочестивых Не любит он *велеречивых,* И слов нескромных и пустых.	Не досаждайте ему *плодословиями* единые со другими (33. 53) (160 стр. II).
Почтите пир его смиреньем	О, верующие! Говоря о пророке, не говорите громчее его (49. 2—3) (257 стр. II). Не должны скучати *пророку* божию, не должны знати его жен (33. 53) (160 стр. II).
И *целомудренным* склоненьем Его невольниц молодых.	Прилично бо сие их *целомудрию*, вашей скромности (33, 53) (160 стр. II).

III

К «Подражанию» III

Смутясь, *нахмурился пророк,*	*Пророк* наморщил чело, *нахмурился* в лице,
Слепца послышав *приближенье:*	устрашился от *ближащегося* к нему *слепого* (80. 1) (347 стр. II).
Бежит, да не дерзнет порок Ему являть недоуменье.	*Беги* далеких от закона божия (80. 4) (347. II).
С небесной книги список дан Тебе, пророк, не для строптивых:	Аль-Коран послан научати народ, есть *список с книги,* хранимой на *небе.* (80. 11) (347 стр. II).
Спокойно возвещай Коран, *Не понуждая* нечестивых.	Долг твой проповедывати токмо, а *не принуждати* к верованию (80. 4) (347 стр. II).
Почто ж кичится человек?	Человек, чего ради нечестив есть? (80. 16) (347 стр. II). *О, человече! Кто учиняет тебя столь горда?* (82. 6) (351 стр. II).
За то ль, что *наг* на свет явился,	*Родился* ты нищ, бездетен, *наг* (6. 93) (111 стр. II).
Что дышет он недолгий век	. . . .
Что *слаб* умрет, как *слаб родился?*	Человек создан *слабым* (4. 32) (65 стр. II).
За то ль, что бог и умертвит И *воскресит* его по воле?	Разве от того, что бог пошлет ему смерть и *воскресит*, егда угодно ему будет? (80. 21—22) (347 стр. II).

Что с неба дни его *хранит*	Кто *хранит* жизнь вашу (6. 99) (111 стр. II).
И в радости и в горькой доле?	Бог дает смеяться и плакати (53. 44) (273 стр. II).
За то ль, что *дал* ему *плоды*, И *хлеб* и *финик* и *оливу*, Благословив его труды И вертоград, и холм, и ниву?	*Даю* дождь . . . произвожу всякого рода зерна *хлебные:* свеклу, *оливы*, *финики*; мною растут и изобилуют сады и огороды с *плодами*, травами всякого рода (80. 25—32) (347 стр. II).
Но дважды ангел вострубит,	*Егда ангел вострубит во второй раз* (80. 33) (348 стр. II). Егда отверзется небо (82. 1) (351 стр. II).
На землю *гром небесный* грянет:	*Гром небесный*[1] (13.) (208 стр. I)
И брат *от брата побежит*, И сын *от матери* отпрянет,	Человек *побежит от брата*, *матери*, жены и чад своих (80. 33) (348 стр. II).
И *все* пред бога притекут,	Тогда *все* человеки соберутся (101. 3) (377 стр. II).
Обезображенные страхом,[2] И *нечестивые* падут,	В день сей лица *нечестивых покроет* сокрушение . . . *обезображены* будут землею и *прахом*. (80. 40—42) (348 стр. II).
Покрыты пламенем и *прахом*.	В день судный проклятии покроются *пламенем* и ужасом (88 предисловие) (360 стр. II).

IV	К «Подражанию» IV
С тобою древле, о всесильный,	Не рассуждаете ли о деянии такового, коему дал господь царство?
Могучий *состязаться* мнил, Безумной гордостью обильный; Но ты, господь, его смирил.	Како *состязается* он о боге с Авраамом?
Ты *рек*: Я миру *жизнь дарую* Я *смертью* землю наказую	Авраам *рек* ему: господь мой *дает жизнь* и *смерть;*

[1] Название суры.

[2] В рукописи первонально стояло: *обезображенные прахом*. Ркп. № 2370 л. 18 об. (Публ. библ. им. Ленина в Москве); ср. текст Веревкина.

На все подъята длань моя.
Я также, рек *он*, *жизнь дарую*,
Я также *смертью* наказую,
С тобою, боже, равен я.
Но смолкла похвальба порока
От слова гнева твоего:
Подъемлю солнце я с востока;
С заката подыми его.

. . . .

Он же: я *даю* и *смерть* и *живот* из подданных моих, кому хощу.

. . . .

Авраам: бог *подъемлет солнце с востока. подними его с запада:* неверный смутился умом (2. 260) (33 II).

V

Земля недвижна; неба своды,

Творец, *поддержаны* тобой,
Да не падут на сушь и воды
И не подавят нас собой.
Зажег ты солнце во вселенной,
Да *светит небу и земле*,
Как лен, елеем *напоенный*,
В *лампадном* светит *хрустале*.

Творцу *молитесь;* он *могучий*,

Он правит *ветром;* в *знойный* день
На небо *посылает* тучи;
Дает земле *древесну сень*.

Он *милосерд*. Он *Магомету*
Открыл *сияющий Коран*,
Да притечем и мы *ко свету*
И *да* падет с очей *туман*.

К «Подражанию» V

Создал горы, удерживая *землю* от *движения* . . .
покрыл их *небом*, *поддерживая* оное, *да не падет* на них (21. 32, 33) (59 стр. II).

. . . .

Бог *освещает небо и землю*, яко огонь *лампады* в сосуде *хрустальном*, туком масличным *наполненной* (24. 35) (89 стр. II).

Ему единому *молиться* должно (13. 15) (210 стр. II).

Всемогущ бо есть (48. 7) (253 стр. II).

Бог *посылает ветры* (35. 10) (171 стр. II).

Произвел *древесна* и облака, укрывающие тебя под *теньми* своими от солнечного *зноя* (16. 83) (9 стр. II).

Аз есьм бог *милосердый*.

Ниспосылаю к тебе, *Магомет*, книгу сию, *да* изводиши народ *от тьмы к свету* (14. 1) (214 стр. I).

Бог послал к вам *книгу, полную света, да приводятся* ею на путь спасения любящие его, да извлекаются из *тьмы* (5. 18) (85 стр. I).

VI

Недаром вы *приснились* мне
В бою, *с обритыми главами*

К «Подражанию» VI

Сновидение пророка было истинное, егда мечталось ему, что вы бесстрашны, *со обритыми главами* (48. 27) (255 стр. II).

С окровавленными мечами	. . . .
Во *рвах*, на башне, на *стене*.	устроившие *рвы* (25. 4) (356 стр. II). За *стенами* каменными (59. 14) (296 стр. II).
Внемлите радостному кличу,	. . . .
О, дети пламенных пустынь	. . . .
Ведите в плен младых рабынь,	Замужние запрещены тебе, окроме невольниц, благоприобретенных тобою (4. 28) (64 стр. I).
Делите бранную *добычу!*	Бог обещал вам великую *добычу*, которую и получили вы (48. 20) (254 стр. II).
Вы *победили:*[1] слава вам,	Приятны богу собравшиеся к тебе *дал им победу* (48. 19) (254 стр. II).
А *малодушным* посмеянье: Они на бранное призванье Не шли, не веря дивным снам.	Ибо вознерадели о том, а *возмалодушествовали* в первый раз (9. 84) (163 стр. I).
Прельстясь *добычей* боевою, Теперь в раскаяньи своем *Рекут*: *возьмите нас с собою;*	Шествуете ли за *добычею*, восхотевши сражаться с вами *скажут: возьмите и нас с вами.*
Но вы *скажите: не возьмем.*	*Скажите* таковым: *не возьмем* (48. 15) (254 стр. II).
Блаженны падшие в *сраженьи:* Теперь они вошли в *эдем,* И потонули в наслажденьи Не отравляемом ничем.	Не щадите имуществ и жизни, егда *сражаетеся* за его закон ... водворитеся в домах велелепных *Эдема* и обрящете тамо вышшее *блаженство* (61. 11 — 12) (301 стр. II).

VII	К «Подражанию» VII
Восстань, боязливый: В пещере твоей	*О, робкий! Восстани* нощию .... молися богу о полунощи (73. 1) (330 стр. II).
Святая лампада	. . . .
До утра горит.	. . . .

[1] В рукописи первоначально стояло: *Вам бог победу даровал* . . . Ркп. № 2370 л. 19 (Публ. библ. им. Ленина в Москве); ср. текст Веревкина.

Сердечной молитвой, Пророк, удали Печальные *мысли* Лукавые сны.	Забудь все мирское, *мысли* твои обращай к единому господу запада и востока . . . да не смущаешися вещаниями нечестивых (73. 9, 10) (330 стр. II).
До утра молитву Смиренно твори;	Воссылай *молитвы* твои к богу при захождении солнечном, при первом сумраке нощи, пред дневным ситанием и на заре *утренней* (71. 81) (22 стр. II).
Небесную книгу До утра *читай.*	*Читай* Аль-Коран, обмышляй содержащееся в нем (73. 4) (330 стр. II).

VIII	К «Подражанию» VIII
Торгуя совестью пред бледной нищетою Не сыпь своих даров расчетливой рукою:	Тако подобны явитеся дающим милостину по своенравию токмо и лицемерию (2. 266) (35 стр. I).
Щедрота полная угодна небесам. *В день* грозного *суда подобно* ниве тучной, О, сеятель благополучный,	Бог умножает имущества, ибо *щедр* . . . истощающие имущества во славу его, не раскаяваяся улучат мзду от его величия, избавятся от страха и печали *в день судный* (2. 264) (34 стр. I).
Сторицею воздаст она твоим трудам.	Дела истощающих имущество во славу его, *подобны* зерну хлеба, отраждающему седьм класс, в каждом *по сту* зерен (2. 263) (34 стр. I)
Но если, *пожалев* трудов земных стяжанья, Вручая нищему скупое подаянье	О, правоверные! Не теряйте милостин ваших *сожалея* об них и порицая себя расточительностью . . . (2. 266) (35 стр. I).
Сжимаешь ты свою завистливую *длань,*	Они *сжали руце* свои (5. 69) (91 стр. I).
Знай: все твои дары, подобно горсти пыльной, Что с *камня* моет *дождь обильной,* Исчезнут — господом отверженная дань.	Благотворения таковых яко *камни,* покрытые сверху землею весьма мало, пролиет *сильный дождь,* обнажит их от оныя (2. 266) (35 стр. I).

IX

И путник усталый на бога роптал,
Он жаждой томился и тени алкал,
В пустыне блуждая три дня и три ночи,
И зноем и пылью тягчимые очи
С тоской безнадежной водил он вокруг,
И кладезь под пальмою видит он вдруг.
И к пальме пустынной он бег устремил,
И жадно холодной струей освежил
Горевшие тяжко язык и зеницы,
И лег, и заснул он близ верной ослицы:
И многие годы над ним протекли
По воле владыки *небес и земли*.
Настал пробужденья для путника час;
Встает он и слышит неведомый глас:

«*Давно ли* в пустыне заснул ты глубоко?»
И он *отвечает:* уж солнце высоко
На утреннем небе сияло вчера;
С утра я глубоко проспал до утра.
Но голос: «о путник, ты долее спал;
Взгляни: лег ты молод, а старцем восстал;
Уж пальма истлела, а кладезь холодный
Иссяк и засохнул в пустыне безводной,
Давно занесенный песками степей;
И *кости белеют ослицы твоей*».
И горем объятый мгновенный старик,
Рыдая, дрожащей главою поник . . .
И чудо в пустыне тогда совершилось:
Минувшее в новой красе оживилось;
Вновь зыблется пальма тенистой главой:
Вновь кладезь наполнен прохладой и мглой.

К «Подражанию» IX

Размысли о деянии вышедшего из селения опустошенного и разоренного . . . . вещающего к себе сице: како может дати жизнь бог умерщвленным здесь и восстановити селение попрежнему? (2. 261) (34 стр. I).

Бог наш есть господь *неба и земли* (18. 13) (27 стр. II).

Бог умертвил самого его., по прошествии ста лет воскресив, сказал ему: *Давно ли ты* на месте сем?

Отвечал: единый день с половиною.

Напротив, ты был здесь сто лет . . .

воззри на *твоего осла*, уже токмо *кости его белеются* . . .

И ветхие *кости ослицы* встают,
И телом[1] *оделись* и рев издают;
И чувствует путник и силу и радость;
В крови заиграла воскресшая младость;
Святые восторги наполнили грудь:
И с богом он дале пускается в путь.

виждь *кости осла* твоего, соберу их, *облеку плотию.*
Неверный, уpаженный чудом таковым, возопил: признаюся, что бог всемогущ (2. 261) (34 стр. I).

Следует сказать, что перевод Веревкина сделан с перевода du Ryer и представляет собою настолько близкую копию последнего, что на первый взгляд трудно решить, каким собственно из этих двух переводов пользовался Пушкин, так как оба перевода употребляют одни и те же выражения, один на русском, другой на французском языке. Ясно только одно, что Пушкин использовал какой-нибудь из этих двух переводов, так как остальные стоят слишком далеко от текста «Подражаний». Но при ближайшем рассмотрении становится очевидным, что то, что Пушкин мог получить от русского перевода Веревкина, он не мог получить от французского перевода du Ryer.

Первое, на что приходится обратить внимание, — это на обилие буквально и почти буквально совпадающих выражений в тексте Веревкина и в тексте «Подражаний».[2] По нашему приблизительному подсчету $^1/_5$ текста «Подражаний» представляет собою буквальную передачу текста Веревкина; если же к ней прибавить заимствования хотя и не буквальные, но очень близкие, то эта цифра возрастет до $^1/_4$.[3] Если предположить, что Пушкин пользовался переводом du Ryer, то трудно себе представить, что, перелагая его на русский язык, он перевел все эти выражения как раз так же, как это сделал Веревкин. Кроме того, хотя многие из этих выражений являются очень обычными и все же могли одинаково притти в голову как Веревкину, так и Пушкину, — зато некоторые из них являются настолько оригинальными, что допустить их одинаково зародившимися независимо друг от друга в умах переводчика и поэта представляется невозможным. Таковы, напри-

[1] В рукописи первоначально было: И *плотью* оделись . . . Ркп. № 2370 л. 39 об. (Публ. библ. им. Ленина в Москве); ср. текст Веревкина.

[2] В тексте эти места отмечены курсивом.

[3] См. текст.

мер, выражения: «клянусь четой и нечетой»,[1] «обезображенные прахом» (ркп.), «подъемлю солнце я с востока», «да не падут на сушь и воды», «в лампадном светит хрустале», «рекут: возьмите нас с собою, но вы скажите: не возьмем», «и плотию оделись» (ркп.).

Но, пожалуй, наиболее интересные указания мы находим не в самом тексте «Подражаний», а в тексте тех примечаний к ним Пушкина, которые были нами разобраны выше.

ПРИМЕЧАНИЯ	ПЕРЕВОД ВЕРЕВКИНА
I. «*Нечестивые*, пишет Магомет (глава *Награды*) думают, что Коран есть *собрание* новой *лжи и старых басен*». Мнение сих нечестивых, конечно, справедливо, но, несмотря на сие, многие нравственные истины изложены в Коране сильным и поэтическим образом. Здесь предлагается несколько вольных подражаний. В подлиннике Алла везде говорит от своего имени, а о Магомете упоминается только во втором и третьем лице.	*Награды* (название суры). *Нечестивые* вещают: Аль-Коран есть *вместилище лжей и басен древних* (6. 25) (102 стр. I).
II. В других местах Корана Алла *клянется* копытами *кобылиц*, *плодами* смоковницы, *свободою Мекки*, *добродетелью и пороком, ангелами и человеком* и проч. Странный сей риторический оборот встречается в Коране поминутно.	*Клянусь конями* сими, быстро бегущими, *одна другую* ускоряя (100. 12) (376 стр. II). клянусь *плодами* древес фиговых и финиковых (95. 1) (370 стр. II). клянусь *свободою* и безопасностию во граде сем (*Мекке*) (95. 3) (370 стр. II). клянусь *добродетелями и пороками* (91. 8) (366 стр. II). клянусь *ангелами и человеками* (85. 3) (356 стр. II).
III. «Мой пророк», прибавляет Алла, «вам этого не скажет, ибо он весьма учтив и скромен; но я	. . . стыдится выслать вас, но не стыдится бог вещать вам истину (33. 53) (160 стр. II).

[1] Выражение это тем более необычно, что во времена Пушкина говорили не «чета» и «нечета», а «чет» и «нечет»; см. Словарь Академии российской. 1794 г. s. v.

не имею нужды с вами чиниться» и проч.	
Ревность араба так и дышит в сих заповедях.	
IV. Из книги: *Слепец*[1] (Тифля). Вот почему слово сие почитается у турок за жесточайшую брань.[2]	*Слепый* (название суры 80-й).
V. Плохая физика, но зато какая смелая поэзия.	

Здесь мы встречаем опять часто буквальное тождество текста примечаний с текстом Веревкина, точное совпадение редких выражений: Награды[3] Слепый,[4] «собрание новой лжи и старых басен». Но особенно интересно здесь одно обстоятельство: и у Пушкина и у Веревкина мы здесь встречаем одинаково «коней» в женском роде, что между прочим соответствует Корану: у Пушкина: «Алла клянется копытами кобылиц», у Веревкина: «клянусь конями сими быстро бегущими, одна другую ускоряя»,[5] тогда как во всех без исключения других переводах мы находим «коней» в мужеском роде.[6] Не зная языка подлинника, Пушкин естественно мог взять этих «кобылиц» только из перевода, которым пользовался. Этот пункт, при всех прочих доказательствах, является решающим и позволяет нам окончательно остановиться на том выводе, что перевод, с которым работал Пушкин, был перевод Веревкина.[7]

[1] В рукописи название этого «Подражания»: «*Слепый*», как и в тексте Веревкина, ркп. № 2367 л. 28 об. (Публ. библ. им. Ленина в Москве).

[2] Слово «тифля» действительно имеет такое значение в новогреческом языке: τύφλα (ti'-fla) 1. Blindheit. 2. Blendung. 3. *fig.* Verblendung. τύφλα: zum Teufel! Bist du blind! (Schimpfwort) [Neugriechisch-deutsches Wörterbuch von Prof. Y. Mitsotakis].

[3] Во всех других переводах эта сура называется иначе: Колмаков: «Скот», Savary: «Les troupeaux»; du Ryer: «Gratifications».

[4] В других переводах название этой суры: Колмаков: «Он нахмурил чело свое»; Savary: «Le front sévère»; du Ryer: «l'Aveugle»; Sale: «He frowned».

[5] Что Веревкиным это выражение употреблено сознательно в женском роде — доказывает другое место, где он говорит о бегстве неверных: «бегут туда, один другого ускоряя», ч. I, стр. 160.

[6] Du Ryer: «Je jure par les chevaux et par le bruit, qu'ils font des pieds». Savary: «Par les chevaux qui, frappant la terre du pied, font jaillir des étincelles». Колмаков: «Клянусь быстротекущими на брань конями». Sale: «By the war-horses which run swiftly to the battle».

[7] Не исключается, конечно, возможность того, что Пушкин знал и другие переводы Корана, но эти переводы не оставили заметных следов на его произведении: настольной книгой для него явился перевод Веревкина.

Мы должны сказать, что выбор Пушкина, был ли он сделан сознательно или в силу необходимости, не является неудачным. Хотя перевод Веревкина в то время был уже не самым новым и встречал справедливые обвинения в ошибках и неточностях, но зато он был самым поэтическим из всех переводов своего времени. Сравнивая перевод Веревкина, написанный простым, но сильным языком, с нудным и запутанным переводом Колмакова и сдержанным переводом Savary, следует сказать, что, несмотря на его неточности, для той цели, которую ставил себе поэт, это был лучший перевод.

Может быть, этими достоинствами перевода отчасти объясняется и та высокая степень использования его, которую допустил Пушкин. В своих многочисленных подражаниях всевозможным образцам Пушкин выказывал самое разнообразное отношение к своим источникам. Иногда мы видим совершенно свободное творчество, отказывающееся от всякого прямого заимствования, ставящее себе целью передать только дух и стиль подлинника (подражания Данту); иногда мы видим интенсивное использование образца, с передачей не только языка и стиля, но и образов и отдельных выражений (подражания Песни Песней).[1] В «Подражаниях Корану» Пушкин, называя их «вольными», предоставил себе свободу в области общей композиции своего произведения, но, что касается деталей, то надо сказать, что он использовал свой источник гораздо больше, чем можно предположить с первого взгляда. Сравнивая тексты «Подражаний» и перевода,[2] видишь, что каждая мысль, каждое выражение «Подражаний» за двумя-тремя исключениями, имели базу в соответствующей мысли и выражении подлинника, зачастую переданных с очень большой точностью.[3] Эта буквальная передача

[1] Пушкин часто пленялся красотами чужой речи и охотно вводил их в свои произведения. Например, по поводу выражения «под стражей хладного скопца» (Бахчисарайский фонтан) он пишет: «меня ввел во искушение Бобров, он говорит в своей «Тавриде»: под стражею скопцов гарема» (Письмо к П. А. Вяземскому. Одесса, ноябрь 1823 г.). Также по поводу стиха «Людская молвь и конский топ» (Евгений Онегин, песнь V) он говорит: «на ту беду и стих то весь не мой, а взят целиком из русской сказки: И вышел он за ворота городския и услышал конский топ и людскую молвь (Бова Королевич)» (Критические заметки).

[2] См. текст.

[3] Исключение составляет IX «Подражание», в котором многое является не взятым из Корана, а данным поэтом от себя. И следует сказать, что это «Подражание», вопреки общему мнению, является самым неудачным. Медленное, логически-последовательное развитие действия, подробности описания отдельных положений, самые длинноты повествования не

*

текста особенна интересна, если принять во внимание, что она была сделана таким великим мастером слова, как Пушкин. Не говоря о ясно выраженном в этом приеме желании не упустить ни одной характерной детали своего источника, в таком тщательном его использовании заметно и увлечение самим текстом, бессознательная, а, может быть, и сознательная передача того поэтического материала, который был дан поэту переводчиком. В этом смысле скромный перевод XVIII века явился вдохновителем одного из лучших произведений Пушкина, произведения, которое называлось «ключом к разгадке и верному пониманию» Корана, чем вряд ли могли бы похвастаться многие современные переводы.[1]

Обращаясь к формальной стороне «Подражаний Корану» и желая выяснить, насколько в них переданы особенности поэтической формы самого Корана, прежде всего нужно указать на то, что Пушкиным были несомненно изучены и использованы не только несколько последних сур, как обычно предполагают, но значительная, — пожалуй, бо̀льшая часть Корана. По нашему подсчету, который при дальнейшем изучении, вероятно, можно еще пополнить, оказывается, что поэтом текстуально использовано в «Подражаниях» не менее 33-х различных сур и не менее 81-го стиха, при чем эти стихи и суры относятся к самым различным местам Корана.[2]

характерны для Корана. Главным же недостатком, в противоположность опять общему мнению, является, то, что Пушкин допустил здесь изменение в сюжете подлинника, от которого сильно пострадал весь характер «Подражания». А именно, сомнение человека в том, что бог может воскресить мертвых — один из характернейших, постоянно повторяющихся мотивов Корана — здесь заменено ропотом вследствие утомления и жажды, мотивом, не встречающимся в Коране и для него не характерным. В первом случае чудо с путником является ответом бога на сомнение маловера, и доказательством всемогущества божия — опять один из лейтмотивов Корана. Во втором случае это — наказание за ропот, — мотив, чуждый Корану. Удалившись на этот раз от своего источника, поэт сделал большую ошибку, которая сразу же бросается в глаза всякому знакомому с Кораном, несмотря на другие достоинства этого «Подражания».

[1] М. И. Веревкин (1732—1795 г.) состоял переводчиком при Кабинете Екатерины II и с 1785 г. был членом Российской Академии Наук. Было бы вообще интересно подробнее осветить фигуру нашего переводчика на фоне востоковедения того времени, но ввиду того, что интерес к Востоку во II пол. XVIII в. и I пол. XIX в. был чрезвычайно велик и матерьялы, относящиеся к этому вопросу, очень обильны — сделать это в пределах настоящей работы не представляется возможным.

[2] См. текст.

Несколько основных сюжетов взято Пушкиным, правда, главным образом из нескольких определенных сур (сюжет II «Подражания» — из 33-й суры; III — из 80-й; IV — из 2-й; VI — из 48-й; VII — из 73-й; VIII — из 2-й; IX — из 2-й). Но зато все детали представляют чрезвычайно широкий охват источника, а если мы примем во внимание обильные повторения, которыми отличается Коран, то, можно сказать, — охват большей части его. Такое основательное изучение этой чрезвычайно трудной обычно для чтения книги, показывая серьезный интерес, дает и то глубокое проникновение в ее основные особенности, которое признается всеми в «Подражаниях».[1]

Передавая поэзию этой книги, Пушкин должен был встретить большие затруднения вследствие незнания языка подлинника. Многие основные его особенности остались для поэта скрыты; его язык мог быть передан им только отчасти, так как перевод не давал многих сторон его лексики и синтаксиса; его ритм, размер и рифмы остались совершенно неизвестны Пушкину и не могли быть им переданы совсем. Но к тем элементам поэтической формы, которые были ему доступны в переводе, он отнесся чрезвычайно внимательно.

Обратимся к языку «Подражаний». Не будучи в состоянии передать ту общую окраску языковой среды, из которой вышел Коран и которая так ярка в подлиннике и исчезает в переводе, Пушкин заменил ее церковнославянским элементом, который придал языку «Подражаний» характер языка, типичного для священных книг. Самый словарь изобилует славянизмами: сень, стезею, брегитесь, велеречивых, главу, узрит, стекаясь, к вечери, вертоград, вострубит, притекут, древле, дарую, наказую, длань, рек, подъемлю, внемлите, блаженны, стяжанья, алкал, зеницы, кладезь, глас, восстал, младость и т. п.

Характерно употребление 'да' вместо 'чтобы': да взор лукавый нечестивых; да не дерзнет порок; да не падут на сушь и воды; да светит небу и земле; да притечем и мы ко свету; да падет с очей туман.

Особенное значение имеет и своеобразное употребление союза 'и': и брат от брата побежит; и все пред бога притекут; и нечестивые падут и т. п. Особенно намеренный характер носит употребление анафорического 'и' в IX «Подражании».

[1] За исключением А. Е. Крымского. Очерк истории Ислама Дози, стр. 120, прим. 5.

Весьма возможно, что этот прием был подсказан Пушкину также переводом, который, как и все старые русские переводы Корана, был написан почти церковно-славянским языком. Этот прием дал прекрасный фон для всего произведения, для которого сильнейшим литературным влиянием было влияние Библии.[1]

Здесь Пушкин действовал интуитивно, но зато другую особенность языка Корана он мог передать, уже стоя на совершенно твердой почве: это — обилие в лексике Корана слов, выражающих предметы мира видимого и мира чувств. При чтении Корана невольно вспоминаются слова чеховского послушника о писании акафистов: «Нужно, чтобы каждая строчечка изукрашена была всячески, чтобы тут и цветы были, и молния, и ветер, и солнце, и все предметы мира видимого...».[2] Это правило вполне можно приложить к Корану. Его текст переобременен «предметами мира видимого», хотя, может быть, и не всегда такими поэтическими, как требуется сочинителю акафистов. И эту особенность вполне отразили «Подражания», показав правильность стилистического наблюдения Чехова.

Словарь V «Подражания»: земля, небо, сушь, воды, солнце, лен, елей, хрусталь, ветер, тучи, сень, свет, туман.

Словарь VI «Подражания»: бой, мечи, рвы, башни, стены, клич, пустыня, рабыни, добыча, сраженье, эдем.

Словарь IX «Подражания»: путник, тень, пу́стыня, зной, пыль, очи, кладезь, пальма, бег, струя, язык, зеницы, ослица и т. п.

Словарь II «Подражания»: жены, сень, покрывало, сердца, взор, лицо, гости, вечеря, пир, невольницы.

Так же характерен для Корана и «язык чувств». Его мы также находим в «Подражаниях».

Словарь I «Подражания»: клянусь, успокоенья, любя, зоркого, гоненья, могучей, властью, мужайся, презирай, бодро, следуй, люби, дрожащей, твари, проповедуй.

Словарь II «Подражания»: чистые, сладкой, тишины, скромно, безбрачной, верные, нег, законных, стыдливых, лукавый, нечестивых, суетами, пареньи, дум, благочестивых, велеречивых, нескромных, пустых, смиреньем, целомудренным, склоненьем.

[1] Возможно, что с этой точки зрения Пушкин сознательно предпочел русский перевод Веревкина его французскому оригиналу.

[2] Чехов. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 36.

Словарь III «Подражания»: смутился, нахмурился, бежит, дерзнет, порок, строптивых, возвещай, не понуждая, нечестивых, кичится, умертвит, воскресит, вострубит, гром, грянет, отпрянет, притекут, обезображенные, страхом, падут, пламенем, прахом.

Словарь VII «Подражания»: боязливый, пещера, святая, лампада, сердечной, молитвой, печальные, мысли, лукавые, сны, смиренно, небесную.

Отразив поэтический словарь Корана, Пушкин отметил и другую особенность его поэтического языка. Отличительною чертою Корана, как всякого произведения, мышление и язык которого исключительно образны, является отсутствие большого количества специальных приемов, служащих для придания образности языку — поэтических тропов. Коран употребляет очень умеренное количество метафор, метонимий и т. п. Единственно, чем он часто пользуется, это — эпитетами. То же мы видим и в «Подражаниях». Язык их прост и точен. Метафоры очень редки и скромны. Во всех IX «Подражаниях» мы встречаем только следующие метафоры: под сенью сладкой тишины; дети пламенных пустынь; потонули в наслажденьи. То, что иногда нам кажется поэтической метафорой, выражает подлинную мысль Корана: на все подъята длань моя; зажег ты солнце во вселенной; да притечем и мы ко свету и да падет с очей туман.

Метонимии также редки и незначительны: главу его любя; язык твой одарил; да не дерзнет порок; похвальба порока.

Гораздо ярче в «Подражаниях» сравнения, которые любит и Коран: как лен, елеем напоенный, в лампадном светит хрустале; знай, все твои дары подобны горсти пыльной, что с камня моет дождь обильный.

Подобно Корану охотнее всего «Подражания» употребляют эпитеты, причем этот поэтический троп сохраняет в «Подражаниях» также особенности, которые он имеет и в Коране. Эпитетами часто служат существительные: сень успокоенья, стезя правды, суеты света, слово гнева, похвальба порока и т. п.

Отсутствуют эпитеты чисто-метафорические, преобладают эпитеты, определяющие и углубляющие значение предмета: зоркое гоненье, дрожащая тварь, чистые жены, верные сердца, лукавый взор, целомудренное склоненье, радостный клич, дивные сны.

Наблюдается склонность к постоянным эпитетам, что характерно и для Корана: правая битва, утренняя звезда, вечерняя молитва, сладкая сень,

благочестивые думы, небесная книга, небесный гром, пламенные пустыни, младые рабыни, бранная добыча, святая лампада, холодная струя и т. п.

Переходя к синтаксису, надо сказать, что особенностями синтаксиса Корана является: краткость, отрывистость фраз; отсутствие описательных периодов с придаточными и вводными предложениями; действенные предложения с обилием глаголов; обилие риторических фигур — признак эмоциональности речи.

Речь «Подражаний» также отличается обилием кратких отрывистых фраз: нет, не покинул я тебя; мужайся; презирай обман; люби сирот; земля недвижна; вы победили, слава вам; и т. п. Длинных описательных периодов совсем не встречается. Придаточные предложения существуют исключительно в сокращенной форме и их чрезвычайно мало: в I «Подражании» — 1; II — 1; IV — 0; V — 1; VI — 2; VII — 0, IX — 2; и только в III — 5 и в VIII — 4. Все предложения действенны, с большим количеством глаголов, особенно в I, III, IV, V, VI и IX «Подражаниях».

Язык «Подражаний» является образцом эмоциональной речи — все, почти без исключения, риторические фигуры здесь присутствуют: повторение: клянусь (4 раза); до утра (3 раза); не я ль (2 раза); за то ль (3 раза); обращение: о жены чистые пророка; а вы, о гости Магомета; о всесильный; о дети пламенных пустынь; восстань, боязливый; о сеятель благополучный и т. п.; восклицание: клянусь!; нет, не покинул я тебя!; Творцу молитесь; внемлите радостному кличу; вы победили, слава вам! и т. п.; риторический вопрос: кого же в сень успокоенья? не я ль в день жажды напоил? не я ль язык твой одарил? почто ж кичится человек? за то ль, что наг на свет явился? и т. п.

Таким образом мы видим, что те элементы поэтической стилистики, которые были доступны Пушкину в переводе, были им использованы вполне.

Обращаясь к области композиции, опять мы должны вспомнить, что основные элементы композиции поэтической речи, как ритм, размер и рифмы, не могли быть известны Пушкину. В области композиции он мог ограничиться только использованием общего построения произведения, что он и сделал. В своих нескольких небольших отрывках он постарался передать особенности построения всего своего источника. Таковыми являются: неожиданное вступление, быстрый переход от одной темы к другой, нагромождение нескольких тем в одном отрывке, отсутствие заключения.

В «Подражаниях» мы часто находим неожиданное вступление: клянусь четой и нечетой; недаром вы приснились мне; смутясь, нахмурился пророк; земля недвижна и т. п. Можно сказать, что в большей или меньшей степени неожиданное вступление, не подготавливающее читателя, а вводящее его сразу in medias res, является особенностью всех IX «Подражаний».

Так же характерен для них и быстрый переход от одной темы к другой: в III «Подражании» — почто ж кичится человек; но дважды ангел вострубит; в V «Подражании» — Творцу молитесь, он могучий и т. д. он милосерд, он Магомету открыл сияющий Коран; в VI — блаженны падшие в сраженьи. Такой переход, объединенный какой-то общей, обычно невысказанной, а только ощущаемой за текстом мыслью, является одной из отличительных черт построения сур Корана, создающей впечатление «явного беспорядка» и скрытой «чудесной гармонии», отмечавшихся и в литературе.[1]

Нагромождение нескольких тем в одном отрывке также встречается не раз в «Подражаниях». Так, в I «Подражании» мы находим две темы: нет, не покинул я тебя; мужайся ж, презирай обман.

В III — три темы: с небесной книги список дан; почто ж кичится человек; но дважды ангел вострубит.

В V — две темы: земля недвижна; он милосерд.

Отмечено в «Подражаниях» и отсутствие заключения сур Корана, конец — такой же неожиданный, как и начало. Таков конец большинства «Подражаний».

Этой передачей общего построения и ограничивается использование Пушкиным композиции Корана. Доступный ему материал здесь был невелик, но зато являлся очень характерным и сразу передавал особый колорит подлинника.

Нам остается рассмотреть передачу Пушкиным последней и, может быть самой интересной стороны формы Корана — его поэтических образов.[2] По отношению к этой стороне Корана Пушкин находился в более благоприятных условиях, потому что поэтические образы Корана были доступны ему и в переводе. При этом, как отмечалось уже выше, если переводчика можно было упрекнуть в некоторых ошибках и неточностях,

[1] Страхов, op. cit., стр. 574.

[2] Поскольку поэтические образы, как особый прием художественного творчества, относятся не только к содержательной, но и к формальной стороне.

то зато ему никак нельзя отказать в большой внимательности к передаче поэтических особенностей подлинника. Наивные и в то же время величественные образы Корана со всем их ярким своеобразием выступают на страницах этого перевода; они невольно должны были поразить поэта. Вспомним восклицание Пушкина: «плохая физика, но зато какая смелая поэзия».

Коран изобилует образами. Образное мышление и образная речь являются самыми характерными его чертами. «Подражания» также насыщены образами. Они насыщены ими даже больше, чем сам Коран, так как те образы, которые разбросаны по всему его тексту, здесь собраны в нескольких небольших отрывках. Почти все наиболее яркие и поэтические образы Корана попали в «Подражания»: клятва Аллаха, призывающего в свидетели предметы мира видимого и невидимого; вечеря пророка с буйными гостями и целомудренными женами; слепец, смущающий пророка; человек, зарожденный и умерщвленный по высшей воле; грозный и щедрый бог, давший ему и хлеб, и финик, и оливу; страшный день суда, когда брат от брата побежит и сын от матери отпрянет; древнее состязание с богом в движении небесных светил; творец, поддерживающий небесные своды, зажегший солнце, правящий ветром и тенью; сияющий Коран; бойцы с обритыми главами; сладостный эдем; ночная молитва; скупая милостыня, исчезающая, как пыль на камне; оживление человека и ослицы в пустыне.

Перечисленные образы можно назвать центральными, так как на них построена вся передача содержания Корана. Их сопровождают многочисленные образы, играющие менее важную роль, дополняющие и объясняющие центральные образы: спасение в пещере; напоение небесными водами; безбрачной девы покрывало; целомудренное склоненье; нахмурившийся пророк; кичливый человек; дважды ангел вострубит; обезображенные страхом; лен, елеем напоенный, в лампадном хрустале; и да падет с очей туман; недаром вы приснились мне; младые рабыни; бранная добыча; уединенная пещера; ночная лампада; бледная нищета; сжатая длань; белеющие кости ослицы и т. п. Эти образы часто выражены более кратко, иногда скрываются в эпитетах, но они являются также законченными образами, передающими какую-нибудь деталь общей большой картины.

Образы Корана расположены в «Подражаниях» самым прихотливым способом. Иногда мы видим подавляющее нагромождение образов в одном и том же «Подражании» (I, III, V); иногда, наоборот, чувствуется, что целое «Подражание» написано затем, чтобы развить один поразивший поэта

образ (II «Подражание» — вечеря пророка, IV — подъемлю солнце я с востока, с заката подними его; VI — бойцы с обритыми главами; VII — ночная лампада;[1] VIII — дары, подобно горсти пыльной, что с камня моет дождь обильный; IX — оживление ослицы в пустыне.

Интересно, что наиболее яркие образы передаются очень точно по Корану: а вы, о гости Магомета; и брат от брата побежит, и сын от матери отпрянет; да не падут на сушь и воды; недаром вы приснились мне в бою с обритыми главами; все твои дары подобно горсти пыльной, что с камня моет дождь обильный; и ветхие кости ослицы встают.[2]

Роль образов в художественном произведении является чрезвычайно интересной, но и чрезвычайно сложной. Эта роль до сих пор окончательно не выяснена в литературе. Но как бы то ни было, приходится признать эту роль очень значительной. Поэтические образы, более или менее конкретные, присущи всякому поэтическому произведению, и от них зависит вся формальная сторона его, так как в конечном результате и стиль, и ритм определяются теми образами, которые хочет дать поэт. Поэтому передать образы какого-нибудь произведения, это значит: воссоздать и стиль и ритм его. Правильно переданные образы невольно потребуют того стиля и сообщат тот ритм, который соответствует создавшему их произведению.[3] С другой стороны, поэтические образы интересны и тем, что они передают не только форму, но и содержание, поскольку в поэтическом произведении последнее выражается в образах.

В многочисленных подражаниях Пушкина так же как и в «Подражаниях Корану» не следует недооценивать роли поэтических образов. Весьма возможно, что Пушкин учитывал эту роль и сознательно пользовался образами, зная, что передав их, он передает и формальную, и содержательную сторону подлинника. По крайней мере в своих подражаниях всевозможным

[1] Хотя образа ночной лампады нет в Коране, но чувствуется, что этот образ здесь центральный. Ср. Сумцов. Стихи о лампаде, op. cit., стр. 153. Образов, не основанных на тексте Корана, а данных поэтом от себя, в «Подражаниях» почти нет. К ним можно отнести только «лампаду» и «пещеру» из «Подражания» VII (хотя эти образы встречаются в других местах Корана, см. текст Веревкина к «Подражанию» I и V) и многочисленные образы пустыни из «Подражания» IX, которое вообще, как указывалось выше, в отношении передачи текста первоисточника является исключением.

[2] Ср. текст.

[3] Воссоздание Пушкиным в «Подражаниях» ритма подлинника с этой точки зрения составляет самостоятельную проблему, выходящую сейчас за пределы поставленной нами себе задачи.

образцам Пушкин в качестве центрального приема брал передачу поэтических образов.[1]

Роль образов Корана в «Подражании» подтверждает мысль, высказанную нами вначале о том, что Пушкина в Коране заинтересовала его поэзия. Мы даже можем предположить, что поэтические образы Корана были то первое и основное, что привлекло внимание поэта к этому памятнику и заставило его так длительно остановиться на нем.[2] И философия Корана, и историческая физиономия народа, его создавшего, переданы так хорошо не потому, что это было задачей «Подражаний», а потому, что и философия и быт Корана выражены в его поэтических образах и, передавая самые яркие его образы, Пушкин невольно и закономерно передал и самое интересное из его содержания.[3] Но поэт оставался поэтом. Привлечь его и возбудить его творчество могла только поэзия.

В данной связи невольно вспоминается одна любопытная деталь отношения Пушкина к восточной поэзии вообще. В заметке: «О русской литературе с очерком французской» Пушкин писал: «Два обстоятельства имели решительное действие на дух европейской поэзии: нашествие мавров и крестовые походы. Мавры внушили ей исступление и нежность любви, приверженность к чудесному, роскошное красноречие Востока». А в письме к Вяземскому (апрель 1825 г.) он говорил: «Знаешь, почему не люблю я Мура? Потому что он черезчур уже восточен. Он подражает ребячески и уродливо ребячеству и уродливости Саади, Гафиза, Магомета. Европеец, и в упоении восточной роскошью, должен сохранить и вкус и взор европейца». Не касаясь сначала главной мысли этих замечаний, отметим только одну деталь, что в обоих отрывках представление о восточной поэзии связывается у Пушкина с представлением о роскоши. В первом отрывке он отмечает, как характерную черту, — ее «роскошное красноречие», во втором — ее «восточную роскошь». Вряд ли это соединение представлений — восточной поэзии и роскоши — оба раза случайно. Очевидно эту черту Пушкин считал особо характерной. Очень возможно, что и в Коране он увлекся ею; по крайней мере «Подражания» отражают ее в полной мере. Расточительная

[1] Подражания Песни Песней, арабскому, Гафизу, Анакреону и т. д.

[2] Это чувствовал и Черняев, когда говорил, что «Коран произвел на Пушкина сильное впечатление главным образом . . . поэтическими образами». Op. cit., стр. 395—396.

[3] «История народа принадлежит поэту» говорил Пушкин. Письмо к Гнедичу 27 февр. 1825 г. из Михайловского.

щедрость образов, богатство и пышность последних, неудержимая сила речи, смелая фантастичность рисунка — все это дает в «Подражаниях» впечатление именно роскоши, но, благодаря строгим формам, роскоши изысканной, приятной взору европейца.[1]

Что же касается главной мысли этих отрывков, то она является также очень интересной для нас, так как в ней выражается отношение Пушкина к восточной поэзии, подобное тому, которое мы видели уже в примечаниях к «Подражаниям Корану». Главное внимание видимо и здесь обращается поэтом на форму, а не на содержание. В некоторых других случаях он высказывается еще определеннее. Например, когда ему указывали на внутреннее противоречие в описании очей Заремы в «Бахчисарайском фонтане» — «яснее дня, чернее ночи», — он отвечал, что он бы согласился с критикой, «если бы дело шло не о Востоке».[2] Также говоря о грузинской песне, которую он слышал во время поездки в Эрзерум, он называет ее «какой-то восточной бессмыслицей, имеющей свое поэтическоею достоинство».[3] Во всех этих заявлениях ясно сквозит ирония по отношению к содержательной стороне и невольное признание своеобразных достоинств формы. Мы отмечали выше, что таково же было и отношение Пушкина к Корану.

Если «Подражания Корану» обычно не вызывают сомнения относительно высоких качеств их поэзии, то вопрос о поэзии самого Корана является чрезвычайно спорным. Приблизительно половина авторов отказывает ему в признании за ним поэтических достоинств, в то время как другая половина этими достоинствами восхищается.[4] Нам представляется, что здесь нужно резко разграничить две стороны вопроса: одна сторона — можно ли Коран вообще рассматривать, как произведение поэтической литературы, и другая — есть ли это произведение высокого или низкого поэтического достоинства.

[1] Вспоминая наш формальный разбор «Подражаний», мы видим, что нам постоянно приходилось указывать на обилие в них того или другого формального элемента: обилие образов, обилие предметов мира видимого и мира чувств, обилие риторических фигур и т. п. Эта щедрость и богатство форм невольно создают впечатление роскоши.

[2] Письмо к Вяземскому. Апрель 1825 г. Мих — ое.

[3] Путешествие в Эрзерум.

[4] См. Филоненко, op. cit., стр. 2.

Что касается первого вопроса, то нам кажется, что одно наличие в русской литературе такого произведения, как «Подражания Корану» Пушкина, в значительной степени дает на него ответ. В них Пушкин передал все доступные ему в переводе элементы поэтической формы Корана: его поэтический язык, поэтическую композицию, поэтические образы. Коран дал ему весь формальный материал. Передав эту форму, Пушкин передал и содержание своего источника — прием, который можно употребить, только имея дело с поэтическим произведением.

Обычно предполагают, что Мухаммед не был поэтом и не любил поэзии, указывая на то, что он отрицательно высказывался о поэтах. Не любить поэтов он, очевидно, имел свои причины, но это еще не доказывает того, что он не любил поэзии. Как бы он ни относился к поэзии, одно уже то, что он придал своему Корану рифмованную и размеренную форму, чем чрезвычайно удовлетворил и удовлетворяет до сих пор арабский вкус, показывает, что во всяком случае он был воспитан на поэтических традициях и они сказались в нем сильнее, чем приемы другого рода литературного творчества, которому он также имел примеры в окружающей его среде.

Совершенно другой вопрос — определить степень поэтического достоинства произведения Мухаммеда. Этот не менее интересный вопрос требует самостоятельного изучения и не входит сейчас в поставленную нами себе задачу.

К. Кашталева.

Крюково.
Июль 1929 г.

Записки Коллегии Востоковедов, V
Mémoires du Comité des Orientalistes

К вопросу о влиянии турецкого языка на арабский

(Лексический материал)

История и современное положение арабского языка говорят нам с полной определенностью, что он с такой же легкостью [как и разговорный язык] воспринимает всякие инородные элементы.
И. Крачковский, ЗКВ, III, 189.

Находясь, еще во время первой заграничной командировки от б. Лазаревского института восточных языков, в Дамаске (в 1906 г.), — я невольно обратил внимание на обилие турецкого элемента в разговорной арабской речи,[1] и потихоньку подобрал от знакомых арабов (в семье рабочего, у которого я жил, на базаре, у случайных учителей и т. д.), небольшой лексический материал, отражающий степень влияния языка завоевателей в Сирии.

Так пробужден был интерес к теме, и для курсорного чтения я сразу выбрал путешествие в Северную Америку в XVII в. мосульского священника-миссионера Ильи,[2] просмотрел словарь иностранных слов Рашӣда ʿАṭыйэ Либнани, и т. д.

Осенью, пока я пережидал в Бейруте пароход в Мерсину, я ходил иногда в университет св. Иосифа. Обязательный о. Л. Шейхо предоставил мне для занятий библиотеку и, покинутый один в читальном зале, я переглядел литературу на западно-европейских языках, а потом надолго забросил записи, чтобы извлечь их только теперь «на случай». И снова обратился я мыслями к Сирии, штудируя труд первого знатока ближневосточной

[1] Ср., впрочем, обратное замечание А. Е. Крымского (Семитские языки и народы. М. 1912, ч. III², 401, прим. 2): «В Сирии турецкая примесь совсем ничтожна».

[2] Заметку (библиографическую) о книге см. в Этногр. Обозр., 1906, № 3—4, 322—323.

лексикографии, о. Л. Ронзеваля, отпечатанный еще в 1914 г. — в эпоху мировой войны, положившей конец господству османцев в Сирии.

Я собирал в Дамаске турецкие слова; иностранные слова, попавшие к арабам через турок (западно-европейские, греческие, персидские и др.) я сознательно исключал из поля зрения, а число их также велико и многообразно. И во время чтения сохранен был этот же принцип. Только слова, изменившие у турок форму или значение, раскрывавшие новые области культурных турецко-арабских взаимоотношений, так сказать, показательные слова, мною регистрировались. Конечно, устранение персидских слов, вошедших в арабский язык уже от османцев, уменьшает (и даже искажает) объем реального влияния, оказанного турками на арабов.

А так как арабский язык, разговорный и литературный, мне знаком всетаки слабо, — полнота или планомерность для меня были недосягаемы, и, может быть, второпях под арабским покровом я не сумел распознать турецкое слово. Отчасти зависят недостатки и от московских условий: в Москве отсутствует и то, что когда-то было в библиотеке Специальных Классов б. Лазаревского института, и справки и поправки для меня иногда были затруднительны. Мне недоступен также и ряд трудов европейских ученых, появившихся на Западе со времени войны.[1]

Хотя, таким образом, я дерзко вторгаюсь в чуждую мне область арабистики, мне кажется всетаки, что общая картина турецких заимствований, как со стороны внутреннего содержания, так и со стороны внешней формы, вырисовывается более или менее отчетливо и правильно. Новизной она не блещет, но суммирует материал раскиданный, частью уже известный.

Для удобства обозрения, в приложении дан перечень турецких заимствований в арабском главным образом сирийском языке.

I. Наступление турок

Воинской доблести турок — этой исконной отличительной черте народа — Джахыз (IX в.) посвятил трактат.[2] Но еще раньше халифы оценили значение турок. Среди дворцовых интриг и религиозных споров послушные ватаги турецких воинов представляли для аббасидских халифов

[1] Частью они перечислены в предисловии И. Ю. Крачковского к «Хрестоматии разговорного арабского языка» Д. В. Семенова (Л. 1929). Довоенная библиография (до 1912 г.) дана А. Е. Крымским, о. с., 394 и 608 (дополнения по Кампфмейеру).

[2] В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия, II, 202.

единственный надежный оплот. Уже со времени халифа Мансура возникают в Сирии турецкие колонии (Арслан);[1] в торгово-политическом центре Сирии, около Алеппо, был (в IX в.) пригород Ярукийэ, населенный, очевидно, турками.[2] Турецкий говор раздавался и во дворце в Багдаде (аббасид Ибрагим-ибн-Махди говорил по-турецки; у халифа Мустаина везиром был турок Утамыш). В IX в. турки тысячами наводнили Багдад, и жители города жаловались на них халифу.[3] Так, давно просачивались турецкие слова, но турки для араба были варвары; скуластые плоские лица, на которых видны были только носовые отверстия, степной образ жизни, — все было дико утонченному вкусу араба-горожанина, и он презирал турка.

Оберегая чистоту классического языка, арабы замалчивали иностранный лексический элемент. Конечно, было бы интересно знать и первые турецкие слова, занесенные авангардами турецких завоевателей,[4] но только, быть может, сатирическая поэзия таит отголоски первых встреч.

С XII в. турецкие слова врываются в титулатуру малоазиатских сельджукидов, на арабских надписях, как например: *алп* (богатырь), *кутлуг* 'счастливый', *улуг* 'великий', *джабуга* 'господин', *тогрултегин* 'князь-сокол';[5] на надписях Диарбекра (Амиды) еще: *ак арслан* 'белый лев', *сункур* 'сокол', *байгу* 'сокол', *бильге* 'ученый', *чагри* 'коршун', *буга* 'бык'.[6]

И чем дальше, тем богаче турецкая терминология: у Ибн-Баттуты, путешествовавшего по Малой Азии в первой половине XIV в., встречаются слова: *хатун* 'принцесса', *ага* 'великий';[7] а надписи приносят еще слова: *бек*,[8] *челеби*,[9] или, наконец, *хакан* 'каган', 'хан' — титул, впервые

[1] Salih-ibn-Jahya. Histoire de Beyrouth, éditée par P. L. Cheikho. Beyrouth, 1902, pp. 27—28 (из Масудия?). Как писал мне однажды о. Л. Шейхо, около Дамаска есть старое турецкое селение Джылдлык (جلدق); ср. предместье Дамаска Шейх Раслан (Арслан).

[2] Якут, IV, 1001/17.

[3] Якут, III, 16/21.

[4] Так, например, H. Lammens. Le Liban, II, 45, думает, что персидские слова могли быть занесены в Сирию уже во время халифа Муавии, который вызвал из Персии поселенцев. Отмечая уже у Масудия (IX в.) слово خفتان ('кафтан'), Lammens (p. 67) всетаки затрудняется усматривать здесь заимствование у турок.

[5] M. v. Berchem. Matériaux pour un Corpus inscriptionum arabicarum. Le Caire, 1910, p. 66.

[6] M. v. Berchem- J. Strzygowski. Amida. Heidelberg, 1910, см. по указателю.

[7] Voyages d'Ibn Batoutah, II, 287—288; потом (S-Th) *ага* — в обращении уже к простолюдину.

[8] Отсюда в современном языке بكويه C, 88.

[9] M. v. Berchem, o. c., pp. 39, 40.

появляющийся в султанство Кайт-бая (XV в.).[1] Ибн-ал-Асир (XIII в.), описывая грозное нашествие монголо-турецких полчищ, в которых он видел «божью кару», занес в летопись слово چتر (тур. čadır) ‘шатер, палатка’.

II. Мамлюки в Египте

Падение багдадского халифата (XIII в.) облегчает туркам путь к господству над арабскими странами. В Египте турецкие отряды появляются уже во времена Фатимидов.[2] Династия Мамлюков — турок-рабов (XIII—XVI вв.) вступила в Египет, испытав на себе воздействие иранской культуры.[3] Номенклатура дворцового быта пропитана требованиями персидского этикета, а стало быть, персидскими терминами: замкнутость дворца, султанские одалиски, оружие, — все это пришло из Персии; но имена и титулы Мамлюков (Татар, Чакмак, Тимурбуга, Джанбулат и др.; бек, хан) носят следы турецкие.[4] Суютый заявляет, что Бейбарс (XIV в.) сознательно подражал Чингиз-хану.[5]

Историк Египта, Макризи, XV в. (изданный еще Э. Катрмером), а еще раньше Шихаб-эд-дин аль-Омари, XIV в. и Калкашанди, умерший в 1418 г., (использованные теперь Годефруа-Демомбинем и Бьёркманом) — закрепили эту двойственность, — смешение навыков, родных и наносных (иноземных). Мамлюки — у которых течение жизни часто нарушается смутами (بولغاق) — прекрасно понимают значение военной организации — военных частей, охраняющих в государстве порядок (*каракол*).[6] Пропитанные еще духом кочевок, они донесли до трона и обычное право степей (*яса*), и пышную соколиную охоту (?باشق), и родовые празднества (*той*). Среди терминов, персидских, персидско-турецких и турецких, обозначающих должности или рисующих военно-придворный быт (بابا، اجناد بابات، جاوش، سنجقدار، جيبه‌جى باشى، اوجاق، بكلارى بك، طرخانيات، طمغات، طغرة، برلق، جمق، جاليش)

[1] M. van Berchem, CIA, I, №№ 418, 526.

[2] К. Иностранцев. Торжественный выезд фатимидских халифов. ЗВО, XVII, 89.

[3] Ибн-Баттута нашел у турецких князьков легкие постройки كوشك («киоски»), заимствованные, конечно, у персов (см. H. Lammens. Remarques, s. v.).

[4] См. С. Лэн Пуль. Мусульманские династии. Перев. В. Бартольда, СПб., 1899, 65. Несомненно, кое-что дал бы просмотр арабских надписей из Египта эпохи Мамлюков.

[5] W. Björkmann, 36.

[6] J. Oestrup. Orientalische Höflichkeit. Formen und Formeln im Islam. (Перевод с датского K. Wulff'a). Lpz. 1929, p. 50, прим. 2, высказывает предположение (исторически маловероятное), что упоминаемое у Козьмы Индикоплова слово *τοῦφα* представляет видоизменение турецкого *tuğ*; это было бы тогда самое раннее проникновение турецкого военного термина.

выделяется институт *атабеков*, воспитателей царевичей, которые, руководя питомцами, захватывали потом государственную власть. Распространенный у сельджукидов с XI в., этот институт осѐл на земле народов, подчиненных им; между прочим, обследование на Кавказе «атабечества» — одна из очередных историко-этнографических тем.

Турецкие народы, как известно, придавали символическое значение цифре 'девять' (*токуз*), и подарки, число которых равнялось девяти, назывались в Египте طقزات ('девятки').

И поскольку начальником «дивана», государственной канцелярии, был турок (которому мамлюк мог доверять тайны), — естественно, струя турецкая усиливалась еще более.

Волна лексических заимствований захлестнула высший, придворный, класс (*бай*, ср. имя Туман-бай). И в умах арабов происходит идеологическая эволюция: так, историк Макризи думает, что арабское слово سياسة 'политика, наказание' родилось из турецкой *ясы*; так сказать, سياسة значит: 'наказание, определяемое по *ясе*, по уложению турок'.

Обезьянничание проникло и в низы народные, передразнивавшие высшие классы; плодовитый арабский писатель XVI в. Суюṭый в специальном трактате отмечает турецкие добавления к каноническим формулам приветствия.[1]

III. Расцвет османского империализма

Эпоха османских султанов принесла расцвет турецкого империализма. Покорение Сирии и Египта, совершенное султаном Селимом I, победа у Превезы, утвердившая господство над Средиземным морем во время султана Сюлеймана Кануни – создают в XVI в. великодержавие Османской империи. В руках султанов сосредоточились арабские земли: с востока на запад — от Багдада до Алжира, с севера на юг — от Сирии до священных городов. Турецкую речь разносит всюду служилый военный класс; турки служили в сирийской армии уже в эпоху Мамлюков.[2]

Эта туркизация была общей участью народов, покоренных турками. Там, где во главе государства находилась турецкая династия, —

[1] См. C. Brockelmann. GAL II, p. 153, № 199; J. Oestrup, o. c., p. 20 подчеркивает интерес трактата для истории скрещения языков.

[2] W. Björkmann, o. c., 6.

*

административный строй окрашивался турецкими терминами; так было и в Персии — во время династии Каджаров, в Бухаре — во время Мангытов.

Mgr. David говорит, что между тем как арабский диалект Дамаска удержал чистоту,[1] — в Мосуле и в Багдаде — конечных пунктах на восточной границе расселения арабского племени, — арабская речь насыщена турецкими словами (сириец отзывается презрительно об языке багдадца), и это — естественно: там труднее сохранить себя от векового напора турок, еще со времени бессильных аббасидских халифов.

В Багдаде, очевидно, турки играли большую роль. Правый берег р. Тигра, населенный бедуинами, называется по-турецки: «Каршы яка». Турецкие слова заносились и иммигрантами, и чиновничеством. Из моды, или из тщеславия население, часто женщины, употребляло турецкие слова: их слух ласкала иностранная речь.[2] Багдадский журнал кармелита о. Анастаса отметил проникновение турецкого языка в народный арабский говор. А централизаторские наклонности правительства насильственно насаждали государственный язык: еще накануне младотурецкой революции (в 1908 г.) багдадский вали Назим воспретил подачу прошений на арабском языке. И пестроту арабского языка в Багдаде, — «неизгладимый след», оставленный турецким языком, давно подчеркивали наблюдатели арабской речи: J. Oppert, A. S. Yahuda, L. Massignon.

До западной границы Османской империи — до Алжира и Марокко — протянулись словесные свидетели турецкого господства,[3] и все это — характерно для той цивилизации, которую несли турки: все это — технические военные слова.[4] Названия оружия заимствованы арабами у соседей, и в пору победоносного наступления османцев, от хозяина Средиземного моря берется и техника войны, — оружие.[5] Османцы застали, очевидно, в Африке народы на низкой ступени развития. Объединенные на религиоз-

[1] Мне, впрочем, кажется, что Mgr. David ошибается, и преувеличивает чистоту дамасского диалекта.

[2] И кое-где (напр., в Ираке) отразилась и на фамильных прозвищах: Пачăчи-задэ, см. Ме 137, прим 2.

[3] Вскользь отметил это и L. Bouvat. L'évolution moderne des langues musulmanes. Revue du Monde Musulman, X (1910), pp. 54, 55, 59.

[4] Так, напр., иерархическая лестница военных и административных чинов, от *дея до чауша: баша, булук-башы, беглербей, хазнаджы, бейтелмалджы, бейлик, орта, спахи, йолдаш* и др. См. H. Lammens. Remarques, под соответствующими словами.

[5] См. A. Fischer. Hieb-und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko. Mitt. d. Semin. f. Orient. Sprachen, zu Berlin, II: شيش، قلج، سنقى.

ном принципе, арабские племена именуются *халифалык* (организация, подвластная халифу-турку). Глава янычарского войска в Алжире, ласкательно именовавшийся *дайы* («дяденька»), превратился у них в *дея*;[1] от брака, так сказать, нелегализованного, или от связи османца с туземной женщиной рождаются несвободные дети; они утрачивают права юридические, принадлежавшие их отцу, и становятся рабами (*кул*).

Цепь слов социального порядка в Сирии и в Египте — в странах, более близких к центру — увеличивается: в Сирии слово *челеби* (*джелеби*) значит только 'франт'; в Египте употребляется о молодых людях, у которых со стороны отцовской течет турецкая кровь, т. е. слово говорит об эпохе, когда господствующее положение в Египте занимали османцы.[2]

И в Египте след от турецкого языка, долго бывшего официальным языком, заметен и на военном строе. В «Песне арабского солдата», недавно обследованной И. Ю. Крачковским,[3] закреплены турецкие командные слова 'стой'! (*диван-дур*, *селам-дур*!)[4]

IV. Заимствования XVII — XVIII вв.

Так, с XVI в. государственный язык, язык османский, насаждаемый администрацией, все сильнее и сильнее проникает в толщу арабского народа;[5] но за это время арабские интеллигентские круги изживают кризис. В XVII в., когда возрождается арабская литература, замершая в эпоху монголов, — пуристские требования прежних арабских стилистов смягчаются: человек пишет так, как говорит, и в письменных памятниках арабского языка отражается уже и влияние османского языка.

В дневнике мосульского священника Ильи, предпринявшего в XVII в. трудный путь в Северную Америку, встречаются слова, вскрывающие организацию этапной линии, — слова, употребление которых неизбежно для

[1] J. Oestrup, o. c., p. 24. Турецкое происхождение слова отмечено уже давно D'Arvieux, см. H. Lammens. Remarques, pp. 96—97.

[2] См. о слове (давшем в арабском языке глагол) замечание И. Ю. Крачковского. Две арабские сказки из Назарета. Сообщ. Росс. палест. общ., XXIX, стр. 31, прим. 5.

[3] См. Изв. Тавр. общ. ист., арх. и этногр., т. I.

[4] Турецкие (османские) слова в современном египетско-арабском языке подобраны у K. Vollers. Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Aegypten. ZDMG, LI, (1897), pp. 305—310. См. теперь J. Deny. Sommaire des archives turques du Caire. Le Caire, 1930.

[5] Исследователь арабского влияния на османский язык, M. Bittner подчеркнул и роль государственного языка Турции со времени покорения Сирии султаном Селимом I.

путешественника, а священник Илья пишет, не мудрствуя лукаво так: *ильчи* 'посол', *улак* 'гонец',[1] *йедек* 'запасная лошадь', *конак* 'перегон', *бириндэки* 'первый', *джекдирме* 'большая лодка';[2] он и Америку называет, на турецкий лад *Йени Дюнья* ('Новый Мир').

Вероятно, и обследование языка путешествия патриарха Макария, описанного Павлом Алеппским, дало бы поучительные выводы: Алеппо стоит на стыке этнографической территории арабов и османцев, и конечно, давление окрестного турецкого населения должно было сильно сказаться и здесь уже в XVII в. — особенно на языке христианских писателей, свободных от традиций классического языка.[3]

К концу XVIII в., как показывает словарь Саббага, количество заимствований значительно увеличивается; они захватывают быт городского населения, интересы которого вращаются, с одной стороны, вокруг службы и торговли, а с другой — вокруг мелких повседневных забот об одежде, пище[4] и т. д. И арсенал ругательных слов также черпают сирийцы у османцев.[5] Но отборная турецкая ругань, исковерканная, слышится и в Египте.[6]

V. Централистическая политика османцев XIX—XX вв.

Основной контур заимствований уже наметился, и то, что еще смутно проскальзывает в списке слов, помещенных у Саббага, в XIX—XX вв. обрисовывается ясно. Но темп и охват, все более быстрый и все более глубокий, зависят от общей политики, ставящей себе, со времени султана Махмуда II, целью централизацию государственного аппарата.

Введение воинской повинности среди мусульман, после уничтожения янычар, было также одним из крупных проводников влияния турецкого

[1] В Египте встречается уже в XV в. (G. 249).

[2] Нибур упоминает еще термин *текне*, см. Me 165.

[3] Беглый просмотр заметки А. Олесницкого. О неисследованном старейшем списке путешествия патриарха Макария 1654 года, Древности Восточные, т. IV, обнаруживает присутствие турецких слов и терминов, как-то: بيك (стр. 6 и дальше) 'господарь', افندى (стр. 8) 'эфенди', تفنك (стр. 9) 'ружье', *силахдар* (слово попадается уже у Ибн-Баттуты).

[4] Так напр. سجق 'род восточной колбасы'.

[5] Ср. S-Th: زكمه (я слышал и в Дамаске также). В текстах Malinjoud, p. 277, прим. 4 попадаются уже сложные сочетания, как напр.: *дайусун бириси*.

[6] W. Spitta-Bey. Grammatik der arabischen Vulgärsprache von Aegypten. Lpz. 1880, p. 457—458; слово разыскано по указанию J. Oestrup'a, c. l., 82.

языка на арабов. И уже в середине XIX в. Флейшер заметил в бейрутской газете (Хадӣкат-уль-аx̱бāр) наличие турецких слов.[1]

И глазами османцев делят арабы общество на сословия и классы: *афанди* 'образованный чиновный люд' и *башбозук* 'штатский человек'; *зангил* 'богатый' и *зугурт* 'бедный'. Но на первом плане идут, разумеется, военные словечки: *алай* 'полк', *йуз баши* 'сотник' и т. д., *урди* 'войско', *санджак* 'знамя', *кышла* 'казармы', *синге* 'штык', и т. д., и т. д.[2] И даже породы голубей (несущих, очевидно, почтовую службу — институт, попавший еще в Египет от аббасидов) — приняли турецкие названия; тем более заметно это на технических словечках полицейского надзора.

Возвращаясь с военной службы, несут арабы домой и слова, оглашавшие казармы во время солдатчины.

Население испытало тяжесть финансовой фискальной системы, выжимающей соки — *вергу* 'налог', *кумрук* 'таможня', طابا 'кадастр'.[3] Девальвация денег, произведенная после русско-турецкой войны 1877—1878 гг., сохранила по себе память двумя счетами: реально-подлинным (*саг*) и базарным (*шурук*).

Какие-то кустарные навыки или, быть может, ремесленная организация, зашедшие из Турции, повлекли за собой также заимствования: *уста* 'мастер', *джухадар* 'ткач';[4] кожевенное дело узнало новые сорта кож: *кырмизи* 'красный'; *аладжа* 'сорт шелковой материи'; для обозначения материала, и не только деревообделочниками, как в Турции, взято слово *караста*. Желая быть галантным, купец зазывает клиентов турецким словом *бирун* 'пожалуйте!'

Вкусы чиновников, требующих турецкую кухню, обогатили язык блюдами: *йабрак* 'голубцы в виноградном листе', *шорба* 'суп', *ашламиш* 'холодное мясо', *бастарма* 'вяленое мясо', *долдурма* 'мороженое' и др.;[5] даже для повара заимствовано слово '*ашчи*'.

А жены чиновников разносили слова домашнего обихода.

В бюро засело чиновничество, думающее медленно; не заботясь подчас о переводе, берет оно готовые штампы стамбульских канцелярий.

[1] H. Fleischer. Kleinere Schriften, III, 125: Über die Culturbestrebungen in Beyrut.

[2] Нередко в этих сочетаниях иерархических попадаются и персидские слова, напр. بالا آمدى 'секретарь бюро' и др.

[3] См. W.-S 122.

[4] Слово جوخ (جوخه) известно на всем арабском востоке.

[5] См. еще Ln., صارى برما 'кондитерский пирожок' (395), ساج 'противень' (381).

Титулатура пестрит эпитетами, украшающими эпистолярный слог в Турции (سعادتلو ‘ عزتلو ‘ حضرتلری);[1] заключается прошение также характерной для османского прототипа формулой.[2]

Как-будто и ничтожный факт, рассматриваемый единично, — мода также незаметно может загрузить язык ненужными, излишними неологизмами. Я помню, как старик-араб в Дамаске, — побывавший когда-то в Константинополе, щеголял турецкими словами.[3]

И как венец абдулхамидовского режима, построенного на доносах (*джурнал*),[4] ссылке (*сергән*), — полусаркастическая народная пословица о виселице: «Он любит высоту, хотя бы и на колу» (*бихиббуль ʿулув валау ʿалхазу*).[5]

VI. Форма османских заимствований

1) Фонетические изменения обусловлены физиологическими свойствами арабского языка: так, глухой звук *п*, естественно, переходит в соответствующий звонкий *б* (*бара* < *пара*), звук *ч* заменяется *ш* (*шорба* < *çorba*); небный *ӱ* переходит в *у* (*кузлук* < *gözlük*), и т. д.[6] Эмфатический звук *д* произносится иногда как *з* [о. Л. Шейхо вспоминал из детских лет в Багдаде: *ма фи зарар* (*зарар* вм. *дарар*].[7]

2) Ударение передвигается с конечного слога на предыдущий (*кýзлук*, по-османски: *gözlük*); когда оно сохраняется на последнем слоге, — зависит это от удлиненной гласной конечного слога (напр., *йахӯр* ʿконюшня’, по-османски: *ahúr*).

3) Имена, в турецком языке безродные, заканчивающиеся закрытым слогом, превращаются иногда в слово женского рода, напр., *кашӯка* ср. *kaşık* ʿложка’, *шакӯша* из *çekiç* ʿмолоток’.

[1] См. образцы в руководстве W-S, также C 125.

[2] Ср. напр., у M. 268.

[3] Может быть, влияет и школа. Слова просачиваются и через газеты (рекламы, объявления пестрят заимствованиями, ср. примеры у о. L. Ronzevalle).

[4] О происхождении слова см. Deny, o. c., стр. 153.

[5] J. Harfouch, 17. Впрочем, слово *хазук* ʿкол’ — свидетель казней, более старых.

[6] Обстоятельно фонетические изменения обследованы K. Vollers’ом, o. c., ZDMG, L (1896) pp. 657 ff.

[7] Впрочем, также и в Дамаске, см. напр., А. Крымский (стр. 401, прим. 2) مضبوط ʿмазбут’, слово встречается уже у Павла Алеппского (А. Олесницкий, стр. 11; ср. еще о ط замечание Malinjoud, p. 307, прим. 2, см. также *хавуз* A-Z 25 и прим.).

4) Форма турецких слов, перешедших к арабам, указывает, что заимствование шло иногда среди низов, т. е. не в литературном интеллигентском произношении, и может быть, время заимствования отодвигается вглубь (к моменту появления османцев в Сирии), напр.: *вергу* 'подать', *ẖазук* 'кол', *йагнығш* 'ошибка'.

5) Если приставка *лу* говорит о книжном канцелярском давлении, приставка именного образования (nomen agentis) *джы* сохраняет жизненность, будучи пересажена от турок в языки соседей (южных славян и арабов), — и арабы посредством этой приставки образуют слова, в языке турецком неизвестные, напр: *суфраджы* 'официант' (от *sofra* 'обеденный стол').[1]

6) По образцу османских сочетаний со словом خانه и арабы создают слова сложные, напр.: انتيكخانه 'музей' (слово в османском языке неупотребительное); جوهرجى باشى 'старшина ювелиров'.[2]

7) Турецкие глаголы встречаются всетаки редко, впрочем: *ма бидаин* (от глагольной основы *daya(n)*, *sergan* (от имени *sürgün* 'ссыльный, ссылка'), *карыш* (глагольная основа от *karış* 'смешиваться'); كسدر 'фланировать' (от тур. основы *gezdir*),[3] или, еще, в Багдаде причастная форма قالى (от тур. основы *kal* 'оставаться'); в Палестине глагол от слова *челеби* (см. выше стр. 277, прим. 2).[4]

8) В язык проникают также союзы и наречия, напр. *āнджак* (слышал во время объезда школ Палестинского Общества в глухих деревнях,[5] сопровождая консула Дамаска, Г. Д. Батюшкова), *уссӯн* 'ну, так что же!'[6]

9) В народном как сирийском, так и египетском языке употребляются парные сочетания, образованные на турецкий лад (впрочем, соединяющиеся иногда и союзом *ва*), напр.: حلاوه وملاوه[7]، شياطين و مياطين، خلط ملط или: *ẖармиш-мармиш* 'кошки'.[8]

10) На деловых бумагах, составляющихся, очевидно, малограмотными писцами, как сколок с османского образца, — отражается турецкий синтаксис (там нередки и турецкие идиотизмы).

1 Ряд примеров у A-Z.
2 C 84.
3 A-Z 138.
4 Mss 24.
5 Впрочем, и Mgr. David регистрирует также это слово.
6 Таким образом, у арабов слово чуть-чуть изменяет значение.
7 См. Словарь Рашида 'Атыйэ или H. Dulac, 60 прим.
8 A-Z, 149.

11) Слова новоарабские представляют нередко перевод турецкого понятия, так напр.: دخان означает 'табак';[1] بكلك = الفيه 'банка на тысячу диремов'.[2]

Таким образом, турки-мусульмане, очарованные (или: подавленные) величественными красотами священного языка, сумели всетаки, на протяжении веков, передать арабам, превосходившим их культурно, длинный ряд слов и выражений различных категорий (преобладают всетаки военно-технические слова).

К арабам проник и турецкий склад воззрений — турецкое мышление; так, на позднейшем наименовании сборника сказок — на «Тысяче одной ночи», отразилось, как думает E. Littmann,[3] тяготение турок к добавочному числу 'один' (первоначально: 'тысяча ночей').

Кофтырь, август 1929 г.

ЛИТЕРАТУРА[4]

(Z-A) Kleine Beiträge zur Lexikographie des Vulgärarabischen. II Aus dem Nachlass Prof H. Almkvists hrsg. von K. V. Zetterstéen. Le Monde Oriental, vol. XIX, 1925.[5]

(Б) E. Berésine. Guide du voyageur en Orient. Dialogues arabes d'après trois principaux dialectes: de Mésopotamie, de Syrie et d'Egypte. Moscou-S.-Pétersbourg, 1857.[6]

(B) M. v. Berchem. Matériaux pour un Corpus inscriptionum arabicarum. Le Caire, 1910—1917 (= Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, t. XXIX).

(B²) M. v. Berchem. Arabische Inschriften. Lpz., 1909 (= Beitr. z. Assyr. u. semit. Sprachwiss., t. VII, 1).

(Bj) W. Björkmann. Beiträge zur Geschichte der Staatkanzlei im islamischen Ägypten. Hamburg, 1928.

(Da) Mgr. David. Etude sur le dialecte arabe de Damas. JA, 1888, 496—527.

J. Deny. Sommaire des archives turques au Caire. Le Caire, 1930.

(Du) H. Dulac. Quatre contes arabes en dialecte cairotte. Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire. 1881—1884, fasc. 1.

(E) Le prêtre Elias. Le plus ancien voyage d'un oriental en Amérique, édité et annoté par le P. A. Rabbath. Beyrouth, 1906 (отт. из «Ал-Машриķ»).

[1] На это обратил внимание C. Landberg, стр. 370.

[2] A-Z, 47; ср. также появление звука *к* в слове قزمير A-Z, 74.

[3] E. Littmann. Tausend und eine Nacht in der arabischen Literatur. Tübingen, 1923, p. 10.

[4] Прописные буквы перед заглавием служат для сокращения ссылок.

[5] Лексический материал собран был Альмквистом как известно, в конце XIX в., преимущественно, в Сирии (в Дамаске) и в Египте.

[6] Латинская транскрипция не всегда точно воспроизводит арабское начертание текста.

(G) Gaudefroy-Demombynes. La Syrie à l'époque des Mamelouks d'après les auteurs arabes. Paris, 1923.

(Г) В. Гордлевский. Арабские пословицы, записанные в Дамаске. Древности Восточные, IV, протоколы, стр. 103—109.

(H) J. Harfouch. Arabe dialectal de Syrie. Première partie. Beyrouth, 1904.

(Кр) А. Крымский. Семитские языки и народы. Очерки и обработки. Ч. III. М., 1912.

(L) H. Lammens. Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe. Beyrouth, 1890.

(Ln) C. Landberg. Proverbes et dictons de la province de Syrie. Section de «Sayde». Leyde—Paris, 1883.

(M) Le commandant Malinjoud. Textes en dialecte de Damas. JA, 1924, p. 259—332.[1]

(Mss) L. Massignon. Notes sur le dialecte arabe de Bagdad. Bull. de l'Inst. Franç. d'arch. orient. Le Caire, 1914, t. XI.

(Me) B. Meissner. Neuarabische Sprichwörter und Räthsel aus dem Iraq. Mitt. d. Semin. f. orient. Spr. Jahrg. IV (1901), pp. 137—174.

(Oe) J. Oestrup. Contes de Damas. Leyde, 1897.

(O) J. Oppert. Expédition scientifique en Mésopotamie. Paris, 1863, t. I.

(P) P. L. Pourrière. Etude sur le dialecte vulgaire d'Alep, publiée par G. Kampffmeyer. Mitt. d. Semin. f. orientalische Sprachen [zu Berlin]. Jahrg. IV (1901), pp. 202—227.

(Q) E. Quatremère. Histoire des sultans mamelouks de l'Egypte. Paris, 1837—1845.

(R) Рашид 'Аṭыйэ Ал-Либнāнӣ. الدليل الى مرادف العامى والدخيل[2]

(Ro) L. Ronzevalle. Notes de dialectologie arabe comparée. Mélanges de la Faculté Orientale (de l'Université St. Joseph), VII (1921), pp. 23—66.

(S-Th) M. Ṣabbag. Grammatik der arabischen Umgangssprache in Syrien und Aegypten. Herausgegeben von H. Thorbecke. Strassburg, 1886.[3]

(C) Д. Семенов. Хрестоматия разговорного арабского языка (Сирийское наречие). Л. 1929.

(S) Salih-ibn-Yahya. Histoire de Beyrouth, éditée par P. L. Cheikho. Beyrouth, 1902.

(W-S). Washington-Serruys. L'arabe moderne, étudié dans les journaux et les pièces officielles. Beyrouth, 1897.

(Y) A. S. Yahuda. Bagdadische Sprichwörter. Orient. Stud. Th. Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet, Giessen, 1906.

---

[1] Тексты приводятся в арабской и латинской транскрипции; у меня в списке исключена арабская транскрипция.

[2] Подражая Ибрагиму Языджы, Рашид 'Аṭыйэ стремится очистить литературный язык. Формулировка значений грешит иногда неясностями и туманностью; составитель умалчивает также о заимствованиях из Б. Бустани.

[3] В главе X собраны иностранные слова, однако автор не всегда отмечает, где какие слова употребляются: в Сирии, или в Египте.

СЛОВАРЬ

(В русской транскрипции)

а

адабсизӣйе (Mss 12) 'невежливость'.

аджзаджи ~ eczacı 'аптекарь'.

ажзā̱хана (М 318 и прим. 1) ~ eczahane 'аптека'.

'арбаджи ~ arabacı 'извощик'; также С 125.

'ашла (в Египте, A-Z 31) 1) ~ aşla 'прививочный пункт', 2) 'больница'.

'ашши ~ aşcı 'повар'; также Ln (объяснение на стр. 82).

ашламиш (редко) ~ aşlamış 'вареное мясо'.

афáндум ~ efendim 'господин': «эй, сударь, послушайте!». В Египте так обращается слуга к господину (Oe, Orient. Höfl., 20—21).

áферим (Oe 160) ~ aferim 'браво'. Слово это не турецкого, а персидского происхождения.

áладжа ~ alaca 'род полосатой шелковой материи, выделываемой в Дамаске'. По сообщению Мухиддина Хакимова, директора музея в Бухаре, слово это, известное уже из Наршахи, и теперь употребляется у таджиков («алоча»).

алыш ~ alış, выражение: б'алыш 'он привыкает'.

ана сана ситтихим (Sp 457—458) ~ anasını sikeyim 'matrem suam coeam'.

áнджаḳ ~ ancak 'едва-едва'; 'только'; также Da 8.

б

бāг̄а (A-Z 61) 'поднос'.

бак ~ bey 'бек'. Ro 32 приводит мн. ч.: бакавāт.

баḳрāдж (A-Z 54) 'восточный кофейник, медный или жестяной'.

ба̱хшиш ~ bahşış «бакшиш», 'чаевые'; также в Египте (Б 40).

бāра (R 33) ~ para 'мелкая монета'.

бāрӯд (Me 165) 'порох'.

бāс̣ма (R) 'ситец'.

бáстарма ~ pastırma 'вяленое мясо (сохраняемое на зиму)'.

баша ~ paşa 'паша'; ср. мн. ч. бāшāват (Ro 32).

башбозуḳ ~ başı bozuk 'штатский, вольный'.

баштан (М 270 и прим.) ~ başdan 'прежде всего'.

башḳа ~ başka 'другой'.

баксам (в Багдаде, Б 45) 'сухарь черный'.

бáлта ~ balta 'топор'; также بالطجى W-S 102 'сапер'.

бейрилды ~ buyurultu 'грамота, указ'; в Алеппо (Б 59): бойурӯлти. Ср. буйулурди, Deny, 147, прим. 1.

бесбалаӣ (М 300 и прим. 6) ~ bes-belli 'очевидно'.

безаванг (М 277, прим. 4, 280) ~ pezevenk 'сводник'.

бе́лик ~ beylik 'казенный', 'государственный'.

белке (Басра), белкит (Багдад) Б 26, 34; барки (Алеппо) Р 'может быть'.

белук ~ bölük 'рота'.

бендуқийе (Египет), Б 88 'ружье'. بندقدار بندق, G CVII, بندقه (A-Z 46) 'шкатулка в виде ореха'.

би́ринжи ~ birinci 'первый'. Слово встречается уже в XVII в. у Е.

би́рум ~ buyurun 'пожалуйста, извольте'.

би́шлик ~ beşlik 'бешлик' (монета в пять пиастров, после девальвации потерявшая на половину стоимость, и равная до войны «юзлюку», т. е. ста пара́, или двум с половиной пиастрам = двадцать коп.).

башликāт (Ro 55) мн. ч. см. бишлик.

би́ндоқ ~ fındık 'орех (каленый)'.

бо́йа ~ boya 'краска', 'мазь для обуви' (Ln 348).

бош ~ boş 'пустой', 'безрезультатный'.

боксымат (в Алеппо, Б 68) 'сухарь черный'.

бу́ри ~ boru 'труба'; 'наргилэ', A-Z 41.

буйа (в Бейруте) см. бойа.

буразан ~ boruzan 'горнист'.

бурақ ~ börek 'пирожок (на масле)'.

бу́рки ~ burgu 'пробочник', 'винт' (в Алеппо и в Багдаде, Б 42, 64).

бу́ргул ~ bulgur 'мелко размолотая пшеница'.

буз ~ buz 'лед'.

бу́за (в Бейруте) 'мороженое'.

бу́қджа ~ bohça 'узел (с одеждой'). В Египте уже у мамлюков (G XCII прим. 2).

бул ~ pul 'марка (почтовая, гербовая и т. п.)'.

булад ~ pulat 'сталь'.

бу́сла ~ pusula 'записка', 'цыдулька'.

в

вергу ~ vergü(i) 'подать, налог'.

везнеджи (в Бейруте) ~ veznecі 'кассир'.

г

ганеқ (в Багдаде Б 36) 'гость'.

гараг (Y 408, 412) 'нужно'.

гезмежи (в Египте) см. **жезмежи**.

гизматжи (в Египте, Б 93) см. жезмежи.

гизме (в Египте) см. жазме.

гу́гом ~ güğüm 'кувшин (медный) для воды'; см. гумгум (Me 165).

д

дабанджа ~ tabanca 'пистолет'.

даин ~ кор.-осн. daya 'быть устойчивым, прочным', ср. напр.: ма бидāин 'непрочный'.

да́мга ~ damga 'тавро', 'клеймо (на животных)'; 'штемпель'.

де́мек ∼ demek 'значит', 'то есть'.
де́згин ∼ dizgin 'узда'.
деведжи (в Египте, Б 82) 'погонщик верблюдов'.
дирак ∼ direk 'столб'.
дирек см. дирак.
драбзӣн ∼ drabzan 'перила'.
до́кма 'от силы', 'много-много'.
до́ǧри ∼ doğru 'прямой', 'истинный'; также: Ln 371, Кр 401, прим. 2; в Египте, Du 61 прим.
долдурма ∼ dondurma 'мороженое'.
дошаг (Me 139) ∼ döşek 'тюфяк'.
дуз ∼ düz 'ровный'.
ду́ǧри (Ln 371) см. до́ǧри.

е

'елмухабар (M 330 и прим. 1) 'рапорт'.
елдивāн (в Алеппо, Б 66) 'перчатки'.
ēмак (A-Z 47) 'сливки'.
ески (Mss 12) 'старый, старье'; так называют в Багдаде старьевщики-евреи военную, турецкую, клиентуру.
ефенди (в Египте, Б 83) 'господин'; 'паша'. В Сирии зафиксировано, по крайней мере, в XVII в.; в Египте на надписях встречается впервые в 1042 г. х., см. G. Wiet. Matériaux pour un CIA. Première partie. Egypte. T. II (1929), p. 120, прим.
ефе́ндим см. афандум.

ж

жанерек (M 288 и прим. 3) ∼ can eriği 'слива кисловатая'.
жазме (P 217; в Багдаде, Алеппо, в Египте, Б 40, 61, 85) 'сапог'.
жакмак (в Алеппо, Б 64) 'курок'.
же́змеджи ∼ cizmeci 'сапожник'; ср. также C 92 جزمه ، جزماتيه
джарджаф (в Алеппо, Б 70) см. шаршаф.
джифт (R 50) см. джи́фит.
джи́фит ∼ çift 'двухствольное ружье'.
джуха ∼ çoha 'сукно'; также Ln 355, в Багдаде и в Египте, Б 43, 87; S-Th: جوخ
джухадар ∼ çohadar 'ткач'; употребляется и как фамильное прозвище в Дамаске.

з

зенгӣл ∼ zengin 'богатый'; также Ln 381).
зангин (в Алеппо, P 209, 217) см. зенгӣл.
зӯгурт ∼ züğürt 'бедный'; 'сильный'.
згӧрт (M 261 и прим. 1) см. зугурт.

и

иде́ш рӯ (M 268) ∼ dışarı 'увольнение'.
истахана ∼ hastahane 'больница'. Сообщил М. О. Аттая; см. также C 100: خستخانه
и́шта ∼ işte 'вот'.

й

йабрак ∼ yaprak 'виноградный лист'; «долма» 'голубцы, завернутые в виноградный лист'.
йаваш (в Багдаде, Б 38) ∼ yavaş 'тихо, медленно'.

йаг̆лӣ (Mss 10) 'жирный'

йаг̆ма йоḳ ~ yağma yok 'без запроса'. Первоначально на языке солдатской вольницы означало: 'грабежа нет!' т. е. 'будьте спокойны, жители'.

йаг̆ныш ~ yanlış 'ошибка'.

йаḳа ~ yaka 'воротник'; см. также: G XCI, прим. 7 جقه 'бант'.

йасаḳ ~ yasak 'запрещено', 'нельзя'. Слово известно уже из мамлюкской эпохи; в XVII в. — у свящ. Ильи; в новоарабском языке есть еще: يساقجى — 'кавас', глагол يسّق 'инструктировать' (W-S).

йастаḳийе (A-Z 39) 'подушка для сиденья'

йаṭаḳан 'кинжал', 'ятаган', также M 261.

йатаḳ ~ yatak 'постель', 'тюфяк', 'ставка', 'лагерь' (R s. v.).

йах̮ана ~ yahni 'мясное кушанье, с овощами', 'род рагу'.

йах̮ши (M 285, прим. 5) ~ yahşı 'хорошо'.

йезма (Me 149) ~ yazma 'головная повязка'.

йемек (Me 193) 'кушать'.

йук ~ yük[1] 'груз'; 'место в комнате (внутренний шкаф), где складывается постель'; также A-Z 23; C 157.

ḳ[2]

ḳаба ~ kaba 'грубый', 'некрасивый'.

ḳаба дāйāт (Ro 32) (мн. ч. от kabadayı) 'апаш'.

ḳабу M 325 и прим. 5 ~ kapu 'ворота'.

ḳазан ~ kazan 'котел'; 'котел для воды' R s. v. ازان; A-Z 53 и в Египте, Vollers 309.

ḳаиḳ ~ kayık 'лодка'.

ḳаиш ~ kayış 'ремень'.

ḳайтани (в Бейруте) 'нитка для четок'.

ḳалабāлык (O 115) 'суматоха'. Слово это, по замечанию Oppert'а, входи в Багдаде в le fond de la langue.

ḳамарджи (Ln 429) 'игрок'.

ḳама ~ kama 'большой нож'.

ḳамши ~ kamçı 'кнут'; قمجه в Египте, A-Z 84.

ḳандара (от kandır) 'перехитрить', 'убедить обманно'.

ḳаравāна (A-Z 63) 'солдатский бак'; см. также Me 153.

ḳаравул (в Багдаде, Б 36) 'стража', 'сторож'. Слово встречается уже в мамлюкскую эпоху (Q II, 190).

ḳараканд (M 275, прим. 4, 279) 'род голубей'.

ḳаракон (M 322 и прим. 1) 'участок'.

ḳардаш (Г № 78 ~ kardaş 'товарищ', 'брат'.

[1] Собственно, это — тохарское слово ('вьюк'), перешедшее в Средней Азии к туркам, см. H. Sköld. Lehnwörterstudien. Lund.-Lpz., 1923, p. 40.

[2] В Сирии, как известно, заднеязычный *к* исчезает, заменяясь, так сказать, гамзой. R так и передает турецкие заимствования, напр.: اشكين из kaçkın 'беглец'; ازان ~ kazan 'котел для воды'.

қаруша М 318 и прим. 3 (от karış) 'смешиваться'; слово отмечает и R, пытающийся отстоять арабское его происхождение.

қатырджийет (в Алеппо, Б 59) от katırcı 'погонщик мулов'.

қаун (в Египте, Б 79) ~ kaun 'дыня'.

қаурма ~ kaurma 'жареное мясо, предварительно провяленое'.

қарма (в Египте) см. курма.

қахведжи (М 299) ~ kahveci 'содержатель кофейни'.

қырбадж ~ kırbac 'кнут', также R 296.

қирмизи (редко) ~ kırmızı 'красный (о коже)'.

қишла ~ kışla 'казарма'; также С 137.

қол аға̄си ~ kolağası 'майор'.

қо̄нак (в Алеппо и в Египте, Б 60, 84) ~ konak 'остановка', 'дневка', 'дом', О 115. Слово встречается уже у свящ. Ильи; известно было и в Алжире.

қонук (в Багдаде, Б 36) ~ konuk 'гость'.

қул (в Алеппо, Б 57) ~ kul 'сторож'.

қунда̄қ (в Багдаде и в Алеппо, Б 42, 64) 'мушка'.

қурма 'вывеска'.

к

караста ~ keraste 'материал (ремесленника)'.

карх̱ана (Ое 160) ~ kârhane 'публичный дом'.

ке́стек ~ kestek 'цепочка'.

кески (A-Z 80) клещи.

кестере (A-Z 10, прим.) 'рубанок'.

кефсиз (О 115) 'больной'.

килярджи 'заведующий кладовой', также R: كرارجى.

ким кима̄ ~ kim kime (М 300 и прим. 8) 'кто куда!'

колай ~ kolay 'легкий'.

ко̄ндерджи ~ kunduracı 'сапожник'; также С 142; О 115.

ку́злук ~ gözlük 'очки'; также Кр 401, прим. 2.

кумрук в Багдаде и в Алеппо, Б 36, 56 'таможня'.

л

лаванда Ое 161 ~ lavanda 'духи'.

лейса ~ neyse 'ладно', 'пусть так'.

лира ~ lira 'лира (зол. монета)'.

лӣра̄т мн. ч. от 'лира'.

м

марақатли (М 305 и прим. 5) 'любопытный'.

марақли (М 272 прим. 5) ~ meraklı 'любопытный'.

мектебджи 'книгопродавец'; также R.

металлик ~ metelik «маталлик» ('монета в две коп.'); также С 145.

о̄

'о̄да (в Алеппо, Р 216, Б 57) см. 'уда; слово отметил уже О 115; также A-Z 10—11, прим. 17.

о

оджақ ~ ocak 'очаг'. В мамлюкскую эпоху был придворный чин, сопро-

вождавший султана или эмира во время торжественного выхода اوجاقى (Q I, 108).

с

са'атджи (в Багдаде и в Египте, Б 46, 93) 'часовщик'.

саг̇ ~ saǧ 'правильный', 'казенный' (о курсе на деньги); см. также Me 158.

сал (A-Z 100) 'плот'.

санджак̣ ~ sancak 'знамя'. Слово известно уже в мамлюкскую эпоху.

сафарт̣ас (M 271 и прим. 2) ~ sefertas 'судок'.

саферберр (M 267 и прим.) ~ seferberlik 'мобилизация'.

селамлик̣ ~ selâmlik 'селямлык (церемония представления султану')».

сéрги 'свидетельство', 'ассигновка, выдававшаяся военным для получения жалованья и провианта'.

серджин (Oe 158) ~ от кор. sür 'ссылать'. Слово известно как в Сирии, так и в Египте.

серт ~ sert 'твердый'.

синге ~ süngü 'штык'.

сóбйа ~ soba 'печь;' ср. صوباجى S-Th).

сбра (M 322; Da) ~ sonra 'после'.

сӯгумāн (в Багдаде и в Алеппо, Б 37, 58) от seǧmen (سكبان) 'конвой'.

сýфраджи 'слуга', 'официант'.

т

табур ~ tabur 'батальон'.

т̣авāйе (C 123) 'род сковороды'.

т̣аван (A-Z 7) 'потолок'.

тáтли ~ tatlı 'сладости'; 'сладкий', A-Z 64 прим.

тарсх̱ана ~ dersane 'адмиралтейство'.

так̣им (в Бейруте) ~ takım 'прибор'.

так̣ладжи (M 273 прим. 3, 278) 'род голубей, делающих пируэт'.

тамбýра ~ tambur(a) 'музыкальный инструмент струнный'.

танак (Ln 351) ~ teneke 'цинк, бидон'.

тáнджара ~ tencere 'сковородка', также в Алеппо, Б 65.

татар (в Алеппо, Б 59) 'курьер'.

т̣аул (P 216) ~ daul 'барабан'.

тек ~ tek 'одноствольное ружье', 'небольшой пистолет', A-Z 98, 'один «металлик» (копеечка)'.

тембел (в Багдаде, в Алеппо, в Египте, Б 39, 60, 84) 'ленивый'.

трумба ~ tulumba 'пожарная труба'; также R 223—224.

т̣оп ~ top 'пушка'; 'кусок материи'; также в Багдаде и в Алеппо, Б 35, 55 ср. также طوبچيه 'артиллерия' (W-S), 'артиллерийская школа' (C 121).

торб̣а ~ torba 'мешок'.

тумак (Ln 406) 'гетры'

тут шани багла (M 300 и прим. 7) ~ tut şunu baǧla 'держи', 'вяжи его'.

тýтйа ~ tutya 'жесть'.

тýтун ~ tütün 'табак'; также Ln 349 в Алеппо: тéтон (P 218); تتنجى A-Z 91 'продавец табаку'.

турлу турлу ~ türlü türlü 'разнообразный'.

тахафджи (редко) ~ tahafcı 'продавец обуви', 'антиквар'.

туфанг ~ tüfe(n)k 'ружье'. В Багдаде (Б 42): туфени; в Алеппо (Б 69): туфенкджи 'оружейник'. Слово закреплено уже Павлом Алеппским.

У

'уда ~ oda 'комната'; также Ln 341.

ӯдаджы (Mss 12) 'игрок на лютне'.[1]

уджāк (в Алеппо, Б 70) см. оджак.

ýрди ~ ordu 'войско'.

ýссун ~ olsun 'пусть будет (так)'.

уту (в Багдаде, Б 43) ~ тур. ütü 'глажение'.

Ф

фалак (Ln 424) ~ falaka 'орудие для наказания палками по пяткам'.

фырша́и ~ firça 'щетка'.

фы́шки 'помет'.

фы́шик мн. ч. от фы́шки.

фы́шки ~ fişek 'патрон'.

Х

х̮азук ~ kazık 'кол'.

х̮аммарджи (Oe 158; Ln 367) 'каба́тчик'.

х̮анджы (Y 407) 'хозяин постоялого двора'.

х̮а́нум ~ hanım 'госпожа'.

х̮аста ~ hasta 'больной'.

х̮атер шен (M 324 и прим. 6) из hatır(i)çin 'из уваже́ния' к нему, 'ради него'.

х̮аш̄ука (солдатский жаргон) ~ kaşık 'ложка'; также в Багдаде, Б 44, в Басре, Б 22: х̮ашик; х̮ашуга (Me 165) 'деревянная ложкообразная палочка для размешивания бобов (размолотых').

х̮идарджи 'зеленщик'.

х̮идмеджи 'слуга'.

х̮оуш (в Алеппо, Б 67) ~ kouş 'помещение.

х̮ош ~ hoş 'приятный'; M 299 и прим. 5: 'ладно'.

х̮урдук (ср. hurde?) 'дробь'.

х̮урма ~ hurma 'финик'.

х̣акваджи 'расскащик'.

х̣илджи (Oe 157) 'хитрый'.

хемшери (солдатский жаргон) ~ hemşeri 'земляк'.

хеп йек ~ hep yek 'все один' (техническое выражение, обозначающее, что на обеих игральных костях в трик-трак выпало по одному очку).[2]

хепси ~ hepsi 'всё, все'.

хиш масса (M 325 и прим. 4) ~ hiç olmazsa 'во всяком случае, по крайней мере'.

Ч

чекмāкджи (в Багдаде и в Египте, Б 46, 93) 'продавец оружия'.

чефчир (Me 153) ~ kерçе 'шумовка'.

[1] Как объяснил И. Гольдциэр, европейское слово 'лютня' возникло из арабского языка, удержав определенный член.

[2] М. О. Аттая говорил, что в игре трик-трак у арабов употребляются (как и у турок) персидские числительные.

чи́дук (Ме 149) ~ çedik 'желтые сапожки до колен'.

чубук A-Z 43, прим. 1; (в Багдаде, Б 40) 'чубук'. В словаре S-Th встречается شبقجى 'изготовляющий (или: подающий) чубук'.

чурек (в Багдаде, Б 45) 'черный хлеб'.

ш

ша́дыр ~ çadır 'шатер', 'палатка'.

шакуш ~ çekiç 'молоток'.

шакӯша (в Алеппо, P 208) см. шакуш.

шалиш от корня ~ çalış 'трудиться', 'надрываться изо всех сил', ср. бша́лыш 'он находится при последнем издыхании'.

шанак ~ çának 'глиняный горшок'. И Da и P 209, 217, прим. 1 транскрибируют: چنق, ciana.

ша́нта ~ çanta 'чемодан', 'портфель'; также A-Z 46, в Египте, Vollers, 308.

шавурма (A-Z 56) 'вертел, таган'.

шахшарлы (M 271 и прим. 5) ~ çak(h) şırlı 'шаровары', ср. شخشير (S-Th).

шаршáва ~ çerçeve 'оконная рама'.

ша́ршаф ~ çarşaf 'простыня'; также P 208: ciarciaf.

шекерли (редко) ~ şekerli 'сладкий'. Вероятно, употребляется в кофейнях, как terminus technicus: 'кофе с сахаром, сладкий кофе'.

шекмедже (A-Z 45) 'выдвижной ящик'.

шешме ~ çışme? 'уборная (с проточной водой)'.

ши́мди ~ şimdi 'теперь'.

шит ~ çit 'ситец', 'кумач'. Слово отмечено Ф. Коршем, Изв. Отд. русск. яз. и слов., XI, 268.

шишме (M 297) 'уборная'.

шо́бак см. шобик.

шобик 'скалка'.

шо́рба ~ çorba 'суп'; также P 217.

шубук ~ çubuk 'чубук'. Слово употребляется редко, потому что и чубуки вытеснены уже папиросами; турецкое происхождение слова отмечено L 88.

шувал ~ çuval 'мешок (большой)'.

шу́рак (редко) ~ çörek 'род хлеба'.

шурук ~ çürük 'гнилой'; 'торговый', 'коммерческий' (о курсе на деньги).

Вл. Гордлевский.

*

Записки Коллегии Востоковедов, V

Mémoires du Comité des Orientalistes

Отражение быта современной арабской женщины в новелле

14 декабря 1849 г. в Бейруте на заседании I Научного сирийского общества впервые был затронут вопрос о положении арабской женщины. По просьбе президиума этого общества покойный Бутрус-аль-Бустани на открытом собрании сделал доклад об арабской женщине, в частности о сирийке. Описав вкратце отсталость арабской нации, он указал, как на одну из главных причин ее, на порабощение женщины. Совершенно неграмотная, зараженная предрассудками, арабская женщина, как мать и няня, ничего хорошего не может дать детям. Требуя всестороннего образования для женщины, он все же ставил непременным условием признание женщиной главенства мужчины.[1]

Его доклад, как и выступление Муркуса Феми в Египте в 1894 г. не имели реальных результатов, так как оба были христианами, и их мнения в то время ничего не значили для арабского мусульманского мира.[2] Правда, как в Сирии, так и в Египте выделялись отдельные женщины, как Айша Теймур и Уарда Языжи, но их известность была чисто литературная. Их деятельность дальше литературного мира не шла и на положение женщины-арабки не повлияла.

Главное движение началось с тех пор, как громко раздался голос Касима Амина, призывавшего к снятию покрывала и к раскрепощению женщины. Его призыв вызвал ожесточенную полемику не только

[1] См. الروائع № 22 تاليف فواد البستاني стр. 21. Бейрут, 1929 г.

[2] Предисловие к переводу «Новая женщина» И. Ю. Крачковского, СПб. 1912 г., стр. IV.

в арабском, но и во всем мусульманском мире.[1] С тех пор много изменилось в положении арабской женщины.

Как возрождение современной арабской литературы, так и женское движение могут считать своей колыбелью Сирию. В Сирии можно указать на таких женщин, которые имеют пятидесятилетний педагогический стаж, как Марям Жагшан, или 25 лет литературно-педагогической работы, как Мари ʿАжами, которую чествовала бейрутская общественность в день ее юбилея в апреле 1926 г.[2] Замечу, что эта деятельница получила свое начальное образование в русских школах бывшего Палестинского общества и впоследствии учительствовала в них одно время в Дамаске. После войны она открыла национальную школу в Бейруте, но вследствие преследований со стороны французских властей, она перевела свою школу в Палестину в город ʿАкку.

В настоящее время наибольшей известностью пользуется Назек ʿАбед. Она играла и играет большую политико-общественную роль в стране. Это первая сирийка-мусульманка, выступившая на политическую арену. Ее отец, будучи сослан из Дамаска в Смирну во время турецкого владычества, увез с собою туда и семью. В Смирне Назек окончила женскую американскую школу. Ее деятельность началась при вступлении национальных войск во главе с эмиром Файсалом, нынешним королем Ирака, в Дамаск. Она организовала отряд красной звезды, который сопровождал действующие отряды, за что получила чин почетного военного начальника отряда. Назек энергично агитировала среди арабских племен Заиорданья во время оккупации Сирии французами. Когда Назек вернулась в Дамаск, она была все время под надзором полиции, а в 1922 г. была сослана в имение ее отца в «Бейт Наим»[3] за участие в демонстрации против французов.[4] Из этой ссылки ей удалось вырваться и переехать в Палестину, откуда она продолжала борьбу против оккупационной власти. Недавно я прочла в одном номере газеты «Алеф-Ба» отзыв о ней самих сириек, которые находятся в эмиграции

[1] Биография и деятельность Касима Амина, как и женское движение до 1912 г. изложено в предисловии к переводу «Новой женщины» И. Ю. Крачковским.

[2] Биография Мари ʿАжами, изданная Журжи Баз ماری عجمی بقلم جرجی نقولا باز تذكارًا ليوبيلها. مطبعة صادر بيروت سنه ١٩٢٦

[3] «Бейт Наим» деревушка недалеко от Дамаска.

[4] Биография ее издана отдельной брошюрой Журжи Баз بيروت مطبعة السلام سنة ١٩٢٧

в Америке. В отзыве сказано между прочим: «если бы таких деятельниц было десять человек в Сирии, то женщина вместо ада очутилась бы в раю». Фраза, несомненно, упрощает действительность, но тем не менее указывает на крупную роль Назек.

В Сирии почти в каждом городе имеется женское общество. Деятельность этих обществ давно уже перешла за пределы благотворительности. Они уже требуют для себя различных прав и участвуют в некоторых проявлениях политической жизни страны. В сентябре этого года из Бейрута в Дамаск поехала делегация для возложения венков на могилу крупного общественного сирийского деятеля Аль-Газзи.[1] Его смерть таинственна. Он проживал в Бейруте под политическим надзором, как бы в ссылке, за борьбу против исключения из сирийской конституции тех знаменитых пунктов, из-за которых до сих пор борются сирийцы с оккупационной властью.

Несмотря на то, что Палестина до войны находилась в одинаковых условиях с Сирией, в ней женщина продолжала спать до сих пор. Даже мировая война и английская оккупация мало что изменили в ее жизни. Лишь последние события в Палестине, когда была пролита кровь невинных на улицах, женщину всколыхнули. Английские власти не позволили ей выйти на демонстрацию пешком. Женщины вышли в 50 автомобилях на улицы Иерусалима, посетили верховного комиссара Палестины и требовали аннулирования ноты Бальфура, навлекшей несчастье на палестинских арабов. И в первый раз 28 октября сего года был всепалестинский женский съезд в Иерусалиме. В нем приняли участие около 300 женщин.[2] В постановлениях съезда было, между прочим, решение принимать участие в будущих женских съездах в Сирии и бойкотировать товары сионистов. Последнее должно сыграть главную роль в экономической борьбе с сионистами, так как до сих пор они сбывали туземцам обыкновенно отвратительные колониальные товары, на которых страшно наживались.

Аналогичная с палестинской причина вызвала и египтянку на уличную демонстрацию. В 1919 г., когда египтяне, доведенные до крайности жестокостями и произволом англичан, восстали, когда полилась кровь на улицах Каира, египетские женщины вышли на улицу. Голос молодежи и ее кровь призвали египтянку к жизни. Пешая демонстрация была запрещена англичанами, и они поехали в экипажах. Общественность их встретила

[1] الف باء فى ٢١ ايلول سنة ١٩٢٩.
[2] جريدة فلسطين فى ٩ تشرين الاول.

аплодисментами. Однако женское движение в Египте, хотя и началось позже, чем в Сирии, развивалось интенсивнее. В Египте уже не спорят о законности снятия покрывала, как это делается до сих пор в Сирии. Официально египтянка сбросила чадру в марте 1927 г. Тогда во главе с душой движения, Худа Шаʻрави, женщины устроили благотворительный базар в Каире, куда вышли торговать без покрывала.[1] Этим они закрепили за собой право снять его. В чадре в Египте ходят и сейчас, но только в угоду желаниям отсталой части населения. Беднота же и крестьянки чадру не носят.

В Египте можно указать на много крупных женских фигур, как в литературном, так и в общественно-политическом мире. Самой крупной фигурой, не только среди женщин, но вообще в современном литературном мире, считается Мейй (Марьям Зияде). Ее книга باحثة البادية, напечатанная в 1920 г., является одной из лучших историко-литературных монографий в области новоарабской литературы.[2] В этой книге она дает верную оценку и характеристику деятельности как Касима Амина, так и Малек Хифны Насыф, по женскому вопросу. Малек Хифны писала под псевдонимом باحثة البادية — «Исследовательница в пустыне». Ее книга النسائيات — «Женщины» состоит из ряда статей по женскому и педагогическому вопросам. Каждой стороне жизни мусульманки посвящается отдельная статья. Но в своих требованиях она умеренна. По этому вопросу Мейй пишет: «Исследовательница в пустыне» вносит реформы как женщина, а женщина больше держится за старое, а Касим Амин вносит реформы как мужчина, т. е. всегда смотрит вперед. Она идет осторожно между разветвлениями новых мыслей и идей, и всякий раз как ступит шаг вперед, оборачивается назад, чтобы убедиться, что она идет по тому пути, который связывает прошлое с будущим».[3]

Малек отрицает, что она является якобы последовательницей Касима Амина и в своем ответе на стихи Шауки она говорит: «Иногда ты мне приписываешь идеи Касима и Абу Али; этим показываешь, горе тебе, что я не забочусь о своем добром имени...»[4]

[1] الهلال نيسان سنة ١٩٢٧ صفحة ٣٥٤.

[2] См. предисловие И. Ю. Крачковского к «Образцам ново-арабской литературы» Оде-Васильевой, стр. XX. Лгр. 1928 г.

[3] باحثة البادية بقلم الانسة ميّ سنة ١٩٢٠, стр. 125.

[4] Там же, стр. 112.

Хотя Мейй и пишет, что Малек не была справедлива к Касиму Амину, а потому отмежевывается от него, но я думаю, что тут, кроме того, есть доля предосторожности, а может быть и самолюбия. Ведь в то время Касима Амина преследовали за его идеи. Вспомним, что он умер почти одиноким, если не считать горсточки его друзей, как Вали ад-дин Йекун. Касим Амин был признан лишь после смерти.

На общественной арене самая крупная фигура Худа Шаʻрави. Она в 1920 г. участвовала в международном женском конгрессе в Риме. Тогда она и сняла покрывало. Она стоит во главе «Женского объединения», основанного в 1924 г. в Каире. Это общество борется за свои гражданские и политические права. Под его давлением был издан закон о непременном участии гражданского судьи при разводах. Борьба с многоженством является одной из главных задач. Оно добилось также уравнения женщины в получении образования, и в этом году в египетский университет поступили три египтянки. Главная деятельность Шаʻрави обращена на усиление национальной промышленности. Она основала ковровую и посудную фабрики. Для руководства последней она командировала одного египтянина во Францию, где он изучал керамику, а потом вернулся для работы.[1]

На политическом поприще можно указать на Софи Заглюль, жену покойного египетского вождя Саʻада Заглюль. Ее после смерти мужа стали называть ام المصريين — «мать египтян». Во время ссылки мужа на Гибралтар в 1919 г., она поехала за ним, и с тех пор активно участвует в политической жизни страны. Она член партии Уафд. К этой партии относятся Мунира Табет, Роза-ль-Юсеф, Набавие Муса и др. Обе первые издают свои журналы, причем Мунира издает два: один на арабском, другой на французском языке. Журнал же Роза-ль-Юсеф, носящий ее имя, был закрыт премьером Мухаммадом Махмудом, против которого она допускала подчас очень жестокие, но справедливые каррикатуры, когда им был распущен парламент летом 1928 г. Набавие Муса известна больше, как педагог-организатор. Она теперь состоит школьным инспектором в Каире, где ею организовано немало женских школ и где она сама учительствовала.

Немало женщин участвует и в художественной жизни Египта. Хотя египетский театр и очень молод, тем не менее он уже выдвинул многих деятелей. Укажем хотя бы на Муниру-ль-Махдие, Ум-Культум, Фатиму Рушди,

[1] الهلال ابريل ١٩٢٧ صفحة ٤٠٦.

Фатхие Ахмад, Рагибу Ахмад и др. Некоторые из них, как Фатхие Ахмад, Мунира и Фатима состоят во главе организованных ими трупп. Даже в этом году Фатима Рушди ездила в Ирак на гастроли со своей труппой, где выступала также с лекциями о театре. В Ираке — это первый опыт. Что касается Сирии и Палестины, то египетские труппы нередкие гости.

В арабских странах очень обширна женская пресса. Издается много журналов, во главе которых стоят женщины. Журналы издаются не только на арабском, но и на европейских языках, по большей части на французском. Иногда в издании сотрудничают и мужчины, или же муж и жена, как напр. مجلّة الرجال والسيدات — «Журнал мужчин и женщин», — издающийся известным романистом Никуля Хаддад и его женою Розой Хаддад, сестрой знаменитого писателя, покойного Фараха Антуна.

Насколько обширна женская пресса видно из того, что в Бейруте издается 7 женских журналов. В настоящей маленькой работе я не ставлю себе цели охарактеризовать женское движение полностью; для этого понадобилась бы большая работа. Я лишь упомянула в общих чертах о том движении, которое охватило арабские страны за последние полвека. Несомненно, что главный толчек прогрессу женского движения дали мировая война и оккупация. Арабы поняли, что без раскрепощения женщины нет свободы и прогресса. Но о полном раскрепощении еще не может быть речи. Чтоб уничтожить вековой гнет нужна настоящая революция, или хотя бы появление такого диктатора, как в Турции Мустафа Кемаль.

Понятно, что такое движение не могло не отразиться в литературе, отчасти в новелле. Новелла в современной арабской литературе начала развиваться и укрепляться лишь в двадцатом веке. Как и в других областях арабского возрождения, в возрождении литературы Египту принадлежит первое место. Здесь мы встречаем ряд новеллистов, как например, братья ʻУбейд ʻЫса и Шхате, братья Теймуры, отчасти Мухаммад Хайкаль и др. Египетские новеллисты касаются лишь жизни египтян. У некоторых из них, как напр., у Мухаммада Теймура была попытка писать свои произведения на египетском народном диалекте, что мы видим в его драматических произведениях. Однако от такой линии все же пришлось отказаться. Литературная традиция на отдельных арабских диалектах начиналась не раз, но не имела успеха. Это грозило уничтожением литературного языка, который до последнего времени является единственным выразителем национальнаго единства, объединяющим всех арабов от Атлантического океана

до Индийского. За редкими исключениями все затрагиваемые вопросы женского быта имеют отношение ко всем арабским странам. Социальные условности, бесправие женщины, произвол мужчины в разводе и постоянный страх женщины перед этим произволом, стремление современной арабки построить свою семейную жизнь на взаимной любви, одиночество семейной женщины и последствия этого одиночества, смешанные браки, эксплоатация женщины и ее труда, эмиграция и женщина и наконец выступление женщины на политическую арену—вот те вопросы, которые затрагивает новелла, которая не могла стоять в стороне от общего движения. Мы видим, что некоторые новеллисты, как напр., братья ʿУбейд посвятили всю свою литературную деятельность вопросам быта современной арабки. Читающая публика их встретила или холодно или враждебно, на что указывает в своем предисловии к сборнику ثريا ʿЫса ʿУбейд. Его рассказ احسان هانم — Иҳсан Ханум — смело касается многих больных сторон жизни женщины и вскрывает все бытовые нарывы, а потому неудивительно, что женщины сочувстенно отнеслись к этим рассказам и благодарили автора.[1] В своем кратком обзоре отражения быта женщины в новелле я принуждена довольствоваться, к сожалению, лишь теми сборниками, которые оказались мне доступны здесь, в Ленинграде, и то благодаря любезности И. Ю. Крачковского.

Вот проходит перед нами героиня Жубрана Жубрана[2] сирийская христианка Сальма. Ее сватает митрополит своему племяннику, человеку грубому и развратному. Сальма богата, но митрополит знает свою власть над паствой, знает что ее отец не посмеет ему отказать в его просьбе, хотя и знает о репутации жениха. Отец боится не только митрополита, он опасается в случае отказа за репутацию дочки.[3] Однако Сальма ищет причину своего несчастия, своего угнетения не в людях. Она, возмущенная, обращается к богу со словами: «что сделала женщина, о боже, чтобы заслужить твой гнев? Какое преступление совершила, чтобы преследовал ее твой гнев навсегда? и т. д.»[4] и в конце говорит: «ты связал мое настоящее

[1] Предисловие к сборнику ثريا مجموعة قصص مصرية تاليف عيسى عبيد مصر سنة ١٩٢٢ стр. 7.

[2] Повесть الاجنحة المتكسرة لجبران جبران نيويورك سنة ١٩١٢ . Деятельность и творчество Жубрана см. «Арабская литература в Америке» И. Ю Крачковского, Изв. ЛГУ, 1928 г.

[3] الاجنحة المتكسرة стр. 65

[4] Там же, стр. 77

с душой юноши, которого я люблю, и с телом человека, которого я совсем не знаю, связал мои дни, помоги мне быть сильной в этой борьбе чтоб остаться честной до смерти... Да будет воля твоя...». Она настолько связана условностями и вековым рабством, что не помышляет о том, чтобы итти против течения, чтобы отвоевать свое счастие и жить с любимым человеком. Отец согласился и она подчиняется, хотя в этом ее гибель. Бесправна и героиня Мухаммада Хайкаля Зайнаб.[1] Повесть напечатана за несколько месяцев до начала мировой войны. В ней описывается крестьянская жизнь в Египте и работа на хлопковых полях. В этой повести две героини, горожанка и крестьянка. Несмотря на различие социального положения, обе сходны в одном — они бесправны. Зайнаб — крестьянка, выданная насильно замуж, страдает от любви и чахнет. Она старается полюбить мужа, помириться со своим положением, но не может. Ее терзает беспокойство мужа, который ее любит, его заботы. Она чувствует себя преступницей перед ним, но не в состоянии справиться с собой и умирает от чахотки. Зайнаб трезво смотрит на причину своего несчастия, она знает что виноваты родные, которые заставили ее выйти замуж насильно, и не ищет причины у сверхестественной силы, как Сальма. «Я скоро умру, и все из-за вас», говорит она своей матери. «Как я плакала и просила и говорила: не хочу за этого замуж, а ты отвечала, что всех девочек выдают отцы помимо их воли, а после становятся с мужьями, как мед... Спору нет — я с мужем как мед. Но скоро я умру и кончится все между нами. Завтра или после завтра умру, мама, но ты береги моих сестер, и когда будешь их выдавать замуж, не выдавай насильно».[2]

Вторая героиня автора горожанка. Она оплакивает свою свободу, ибо ей нельзя даже наслаждаться свободно природой. «Вошла моя прислуга сияющая, радостная, возвращаясь с чистого воздуха, из широких полей, и улыбаясь говорит: какой прелестный заход солнца был сегодня вечером», — пишет героиня ʻАзиза. «Какое мне дело, девочка, до захода и восхода солнца. Мои родные думают, что меня удовлетворит разрисовка стен. О, справедливость неба. Да неужели только для этих наивных создан заход солнца, а не для нас...»[3] В другом месте она пишет: «Неужели ты

[1] Повесть زينب بقلم مصرى فلاح. Хайкаль занимается больше публицистикой и сейчас состоит редактором газеты السياسة, органа партии либералов Египта.

[2] Стр. 413 زينب.

[3] Там же, стр. 225.

думаешь, брат Ахмад, что мы, девочки, счастливы в этой старой тюрьме? Вы всегда считаете нас довольными, но богу известна вся горечь того горького существования, которое мы терпим поневоле. Мы к нему привыкаем понемногу, как привыкает больной к постели. Какая девушка не вспомнит последний день своей свободы без сожаления и замирания сердца. Этот дорогой день, о котором я не вспоминаю без жалости. Тот последний час моей свободной благородной жизни, когда я прощалась с родственниками, чтоб вернуться отсюда, из деревни, в город, где нашла материю моей чадры готовой в ожидании. То черное платье, платье печали и отчаяния!»[1]

Так жалуется современная арабская девушка на свое заточение. Она чувствует другую, недоступную ей жизнь, и горюет тихо, покорно. «Говорят, что здесь готовятся к моей свадьбе, не думая ни о том, желаю ли я этого брака, ни о том, что я тебя постоянно вспоминаю. Я уверена, что их желание исполнится, хочу ли я этого или нет».[2] Опять слышится то же бесправие, тот же произвол.

То же самое мы слышим и в рассказе ʻЫса ʻУбейд — Ихсан-Ханум. Рассказ написан в виде письма к подруге. «Ты не знаешь произвола и грубости господина дома, ибо твой отец умер, когда ты была маленькой и мать тебя избаловала, дала свободу. Но я из тех, которые воспитывались в послушании и наследственной покорности. Моя мать дрожит от страха перед отцом и его жестокостью. Она кушает, когда он кончает, не спит пока он не вернется домой. Он ее никогда не зовет деликатно, а всегда с презрением, как делают с незначительной прислугой, и когда хочет быть с ней любезен, зовет ее ханум — госпожей —, а она отвечает: эффенди или бей, или мой господин. Вот мой отец. Он похож на большинство наших мужчин, не знающих значения любви, того небесного огня, который очищает человечество от его грязи, и того твердого столба, на котором зиждется семья. Да, они этого не знают и думают, что женщина их вещь... ...Я его боялась и не любила, чтобы не сказать ненавидела. Могла ли я противиться воле такого человека, перед которым все дрожит? Если бы я посмела и высказалась открыто, он бы счел меня падшей, развратной и несомненно убил бы, ибо любовь в их понимании есть синоним низости и разврата...»[3]

[1] Там же, стр. 252.
[2] Там же, стр. 265.
[3] احسان هانم مجموعة قصص مصرية عصرية تاليف عيسى عبيد, стр. 21.

Языком героини не одна тысяча арабских девушек жалуется на свое бесправное положение, на произвол и суровость главы семьи.

Известно также, что развод в мусульманской семье слишком легок, стоит мужчине сказать: «ты разведена», чтобы женщина оставила дом, мужа и детей. Как я упомянула выше, только в одном Египте арабка-мусульманка добилась вмешательства гражданского судьи в дело развода. В остальных же арабских областях все идет по старому. Женщина, находящаяся ежечасно под страхом развода, безусловно не может быть спокойной или счастливой. «В действительности та несчастная женщина не может быть женой и не может считать себя таковой, ибо она сегодня с мужем, а завтра станет чужой ему, сегодня она в доме, а завтра ее выгонят. Этот постоянный страх перед разводом уничтожает всякий след доверия и любви и воспитывает в ее душе постыдную и опасную готовность пользоваться каждым моментом, чтоб обеспечить свое будущее на случай развода. А потому она сдирает с мужа шкуру своими частыми сумасшедшими требованиями. Затем, что несет разведенная женщина своему новому мужу? Разве не больное, разбитое сердце, полное приобретенной от первого развода ненависти? Разве не живет она с ним, как чужая, в доме, из которого может быть выгнана каждую минуту?...». Так рассуждает Иҳсан Ханум у ʻУбейда, так рассуждает теперь каждая пробудившаяся арабка. Она возмущается своим таким бесправным положением, созданным разводом. Она хочет быть спокойной, уверенной в завтрашнем дне. Современная арабская девушка хочет любить и быть любимой. Она знает, что жизнь семьи должна строиться на взаимной любви, ибо развод, многоженство и все недостатки, точащие египетскую семью, происходят от отсутствия доверия и любви между супругами. Но как может возникнуть любовь между молодыми людьми, если условности запрещают им встречаться? И борьба против покрывала была лучшим орудием для возникновения здоровой арабской семьи. Отдаление молодежи друг от друга приводит и к другому злу. Оно приучает юношество к разврату, ибо кроме женщин легкого поведения они никого больше не встречают до женитьбы. После женитьбы они чаще всего возвращаются опять к прежней разгульной жизни, оставляя своих жен без внимания. Покинутые жены в последнее время тоже начали искать развлечений. И вот что мы узнаем от Шҳате ʻУбейд: «Единственное место, куда я ходил днем развлекаться — это дом мадам Ри Сприз. Я ни кого из своих друзей не знакомил с этим местом, даже тебя. Я у нее

выбирал ту женщину, которую хотел. Но чтобы ты понял мое молчание, ты должен знать, что эта мадам для виду имеет мастерскую дамских нарядов, а втайне занимается сводничеством. Она имеет большой дом, где женщины высшего класса стремяться заказывать свои наряды. Самая большая гордость у них — это одеть платье из мастерской этой женщины. Она знала как использовать свою известность и брала с них большую плату. Однако она не стеснялась назначить часть своего дома для свиданий. И не знаю, что ее на это толкало: любезность ли ее к клиенткам или она нашла, что шитье недостаточно выгодно. Таким образом она стала заниматься двумя ремеслами, чтоб поскорее разбогатеть и вернуться на родину».[1]

Понятно, почему так холодно отнеслись к рассказам братьев ʻУбейд. Им писали: «нам нужны невинные, идеальные образы, которые бы возбуждали в душе стремление к добродетели».[2]

В последнее время уделяется немало внимания смешанным бракам между мусульманами и христианами, с одной стороны, и между арабами и не арабами, с другой. По этому вопросу выступали известные египетские деятели недавно, как напр. Маḫмуд ʻАзми — известный юрист, выступавший на страницах «Аль-Хиляль», и Манṣур Фехми, профессор египетского университета, на страницах «Ар-Рабиṭат аш-шарḳият». Поводом к этому служат участившиеся смешанные браки. Арабская молодежь, получающая образование в Европе, иногда по окончании образования привозит с собой жену-европейку, или же предпочитает жениться на христианке-арабке, ибо христианки получают лучшее образование и гораздо развитее своих соотечественниц мусульманок. Христианки же иногда идут за мусульман, соблазняясь их богатством. Родители-христиане вначале не мирились с таким положением, часто дело кончалось тем, что родные убивали свою дочь, чтоб смыть позор с семьи. В рассказе ثريا дан такой случай смешанного брака. Но здесь героиня выходит замуж за мусульманина только потому, что он богат. Духовной связи, духовного родства, которые сближают последнее время разного вероисповедания молодежь, тут нет. Отец тоже суров. Он не убивает свою дочь, но все же не прощает ее на смертном одре.

[1] درس مولم مجموعة قصص مصرية عصرية تاليف شحاته عبيد, стр. 27.

[2] Предисловие к сборнику ثريا, стр. 6.

Молодой новеллист Махмуд Теймур дает нам интересные типы эксплоатируемых женщин. Типы его взяты из среднего и бедного класса. В его рассказе الاجرة — «Плата», выведен тип женщины, которую муж сам толкал на разврат, чтоб иметь доход. Героиня выходит замуж в двенадцать лет и муж лепит из нее тот материал, какой ему нужен. «Сам муж ее в ее ранней молодости толкал по неправильному пути и своей рукой повел ее к ослушанию. Он ее подстрекал, даже приказывал пить вино и принимать наркотики; он ее уступал, как выгодную сделку, тому из своих друзей, кто ее желал, после простых торгов».[1] Немудрено, что такая женщина, оставшись вдовой, продолжает такой образ жизни, и не гнушается отдаться грубому, грязному извозчику, которому она задолжала, и этим заплатить свой долг.

Этот рассказ тоже вызвал много нападок со стороны критики и его называли القصة الداعرة — «развратный рассказ», как видно из критики и отзывов, приведенных автором в конце сборника الشيخ السيد العبيط.[2]

Героиня второго рассказа الحاج شلبي[3] дает нам представление о совершенно другом виде эксплоатации женщины бедного класса — преступный тип мужчин эксплоатирующих жен своих, чтобы пожить в свое удовольствие. Это — жуткий вид эксплоатации. Мужчина держит ту жену, которая имеет детей, бездетную же через год-два выгоняет, как несоответствующую его дьявольским планам. Жену, имеющую ребенка, он отдает в богатые дома в кормилицы, получая за нее богатые подарки и хорошую плату. Собственного ребенка он морит отсутствием ухода. Женщина тут страдает и как мать и как человек. И когда она при смерти своего ребенка выражает свое горе и отчаяние, муж попросту колотит ее до смерти и выгоняет из дому, чтоб через неделю-две вновь жениться.

Современная новелла затронула и такой важный вопрос в быте арабки, как эмиграция. В рассказе حكاية هيفاء الديرانية[4] — «История Хайфа

[1] Рассказ الاجرة в сборнике الشيخ جمعه و قصص اخرى تاليف محمود تيمور الطبعة الثانية стр. 27.

[2] الشيخ السيد العبيط و اقاصيص اخرى محمود تيمور стр. 209.

[3] الحاج شلبى напечатан в журнале аль-Хиляль в апрельском номере 1927 г., стр. 718-728.

[4] النسمات بقلم سلمى صائغ جمع جرجى نقولا باز, стр. 238-242. Бейрут, 1923 г.

из Дейра» — Сальма Саег дает нам образ такой арабки. Жизнь героини разбита не только социальными условностями, но и вероломством мужа. Он уезжает в Америку искать счастья, обещая прислать ей деньги на дорогу. Она в ожидании работает наемной прислугой, и, несмотря на тяжелую жизнь, живет надеждой на лучшее будущее, когда муж пришлет за ней. Но он в Америке давно обзавелся второй семьей и не думает о ней. Вопрос этот — больной вопрос в жизни арабки. Волна эмиграции в Сирии и Палестине захватывает все большие и большие массы населения. Если до войны убегали от турецкого притеснения, то после войны бегут гораздо больше от притеснения получивших мандаты государств. В большинстве случаев уезжают без семьи и забывают о ней. Нередко молодая женщина ждет мужа десятки лет. Бывает и наоборот. Араб обзаводится семьей в Америке, а потом бросает ее и приезжает к себе на родину, где женится снова. Характерно, что арабы не принимают во внимание брака с американкою и такому женатому открыта дорога в любой арабский дом. С таким явлением борется эмиграционная пресса в Америке, как приходилось читать в газете Абу-ль-Хауль-Сфинкс, редактором которой состоит известный писатель на сирийском народном диалекте Шукри Х̣ури, издающий свою газету в Бразилии в Сан-Паоло.

И наконец новелла затронула и выход арабской женщины из стен своего дома на общественно-политическую арену. Дневник Х̣икмат Ханум дает нам живую картину того, как женщины-арабки принимали участие в демонстрациях в 1919 г. на улицах Каира; он показывает, как болезненно отнеслась она к изменам крупных египетских деятелей национальному делу; говорит о ее стремлении организовать женские общества, которые бы ставили себе целью террор по отношению к таким изменникам и т. д. Вот что пишет по этому поводу Х̣икмат Ханум: «11 апреля. Не знаю, почему сегодня мне вспомнилась прочитанная давно книга о нигилистах. Я много думала о той роли, которую исполняла русская женщина для получения свободы своей родины и о том, что она перетерпела на этом пути страдания в ссылке, тюрьма, болезни, холод и голод. Это возбудило в моей душе чувство жалости и любви, а затем и чувство восхищения перед жертвой. 14 апреля. Мое желание жертвы усиливается изо дня в день, как и моя любовь безграничная, служить родине. Думаю о том, чтобы основать партию из крайних направлений женщин и привлечь в нее таких, как мои подруги: Х̣урийе, Суад и МеХ̣аббат, чтобы они были силой

страшной для тех, кто преследует свои низкие корыстные цели, изменяя родине...».[1]

И мы видим, что в Египте женщины уже вошли в политические партии и борются наравне с мужчинами за свободу своей родины.

К. Оде-Васильева.

17 XII 1929.

[1] احسان هانم مجموعة قصص مصرية تاليف عيسى عبيد, стр. 87.

Абдулла-намэ Хафизи-Таныша и его исследователи

Чем больше трудишься над Абдулла-намэ, тем более открывается вещей, которые нужно изучить.

Из письма В. В. Вельяминова-Зернова к В. В. Григорьеву.

Достоинства Абдулла-намэ, как исторического источника, весьма велики и им можно пользоваться без опасения впасть в грубую ошибку.

Из предисловия Л. А. Зимина к начатому изданию Абдулла-намэ.

При всем богатстве и разнообразии источников по истории Туркестана, не все периоды его жизни освещены источниками одинаково равномерно. Время узбецкого владычества до сих пор остается одним из самых темных периодов в истории Туркестана.[1] Источники для истории этого периода доступны почти исключительно в рукописях и, как вообще история страны последних веков, весьма мало изучены.[2] В этом отношении невольно вспоминаются слова, некогда сказанные В. В. Бартольдом, что «в области востоковедения далеко еще не исполнена первоначальная задача каждой отрасли филологической и исторической науки: сделать доступными для исследователей, путем печатных изданий и переводов, главные литературные памятники и исторические источники».[3]

Одним из важнейших источников по истории Туркестана при узбеках несомненно надо признать труд Хафизи-Таныша б. Мир Мухаммеда ал-Бухари, озаглавленный автором Шереф-намэ-и Шахи[4] и посвященный деятельности

[1] В последнее время на страницах узбецкой печати стали появляться работы, посвященные эпохе господства узбеков в Туркестане; см. напр., Г. Газиз Губайдуллин. Материалы к истории узбеков. Самарканд — Ташкент, 1928; Пулата Салиева статья в «Ма'ариф ва укутгучи», № 5—7, 1928; его же, История Узбекистана. Самарканд — Ташкент, 1929.

[2] Об этом см., между прочим, в ZDMG, XXXVIII, 235 ff.

[3] См. «Мир Ислама», 1912, т. I, стр. 56—57.

[4] См. ркп. Азиатского музея Академии Наук 574age, л. 9аб (в дальнейшем сокращенно ркп. АМ). Труд Хафизи-Таныша более известен под названием «Абдулла-намэ»; ср. прим.

*

хана Абдуллы до 997—1588/89 г., самого замечательного представителя династии Шейбанидов.[1] О жизни автора этого труда мы знаем очень мало.[2] Из текста мы узнаем, что Хафизи-Таныш был близок ко двору хана Абдуллы, которого, вероятно, часто сопровождал во время походов в качестве поэта и придворного историка.[3] Автор, описывая военные действия Абдуллы-хана и его ближайших сподвижников, знакомит читателя с такими подробностями, о которых мог сообщить или очевидец события или лицо, которому специально поручено вести записи о происшедшем. О существовании подобного лица говорит и сам Хафизи-Таныш. Так напр., после победы над Баба-султаном в 987 г. Абдулла-хан приказал Хайдар-Мухаммеду Мунши составить описание победы, которое было разослано в столицу и в другие места вместе с головами убитых выдающихся врагов.[4] Этому же лицу было поручено составить описание взятия Балха у Дин-Мухаммед-султана в 981 г.[5] В. В. Вельяминов-Зернов[6] и Rieu[7] отметили уже, что

Демезона в изд. Абулгази, т. II, 193; у Френа в Indications bibliographiques etc. St.-Pétersbourg, 1845 и у Шефера в Chrestomathie persane, t. II, p. 216, труд Таныша называется еще صحيفۀ شاهی («царская страница»). Хронологические данные, сообщенные в указанной хрестоматии Шефера об Абдулле-хане, не соответствует действительности: по Шеферу Абдулла — 11-й представитель династии Шейбанидов (у В. В. Вельяминова-Зернова Абдулла II — 10-й представитель), который наследовал своему отцу Искандеру в 978 г. х. (в действительности 991 г. х.) и умер в 1004 г. х. (в действительности 1006 г. х.). Не исправил ошибки Шефера S. Churchill, поместивший небольшую заметку о принадлежавшей ему рукописи Абдулла-намэ в Indian Notes and Queries, 1887, v. IV, № 41, pp. 93—94, в которой данные об Абдулле-хане автор заимствовал из хрестоматии Шефера.

[1] Об Абдулле-хане см., между прочим, Encycl. de l'Islam, I, pp. 25—26; там же приведена литература предмета.

[2] В начале своего труда автор несколько слов говорит о себе, см. ркп. АМ, л. 3 а и сл. В «Куллиате» поэта Мушфики, где имеется много сведений об эпохе Абдуллы-хана, нет никаких биографических данных о Хафизи-Таныше; об этом мне любезно сообщил А. А. Семенов.

[3] См. напр., л. 253б. Рассказывается, что после победы Абдуллы-хана над Баба-султаном в месяце сафаре 987 г. х., на берегу Чирчика было устроено празднество, на котором присутствовавший Хафизи-Таныш, составлявший описания побед, сочинил тарих и касыду на эту победу и там же ее прочел. Помимо собственных касыд нашего автора, в Абдулла-намэ мы находим касыды тогдашнего придворного поэта Мушфики (ум. 996 г. х.), которого Хафизи-Таныш называет «самым прелестным поэтом» (املح الشعرا), а касыды которого приводит лишь в особых случаях, всякий раз с упоминанием имени Муфшики, см. напр., л. 98а, л. 172а и сл., л. 269б и сл.

[4] Л. 251б.

[5] Л. 192а.

[6] См. Mélanges Asiatiques, III, p. 261.

[7] Rieu. Supplément to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. London, 1895, p. 50.

Хафизи-Таныш начал составлять свой труд под покровительством Кул-Баба-кукельташа,[1] который, вероятно, представил нашего автора Абдулле-хану, в качестве поэта и историка. Желая иметь полную историю своего царствования, Абдулла-хан, вероятно, предоставил Танышу возможность самому быть свидетелем многих событий и, в случае надобности, получать сведения из первоисточников. Во всяком случае, автор Абдулла-намэ имел возможность описывать многие события, свидетелем которых он был лично. В общем, Хафизи-Таныш внимательно отнесся к своей задаче — описать жизнь и деятельность хана Абдуллы, хотя не все места его труда могут быть признаны одинаково равноценными. Значение первоисточника труд имеет лишь для истории царствования Абдуллы-хана. При изложении истории предшествующего времени Хафизи-Таныш, как и следовало ожидать, находился в зависимости от многих источников. Отношение автора к своим источникам можно иллюстрировать на следующем примере. Описывая различные события, рассказывая шаг за шагом, иногда день за днем, о походах Абдулла-хана и его сподвижников, автор дает нам массу географического и исторического материала. Он имеет обыкновение подробно излагать маршруты походов Абдуллы и его военачальников. К этому автор нередко дает краткие исторические очерки покоренных узбеками городов.[2] Насколько в этих очерках автор находился в зависимости от своих источников и как он ими пользуется, наиболее ярко, как нам кажется, видно на примере Бухары. Свое описание прошлого Бухары, автор начинает ссылкой на «Тарих-и Джехан-Кушай» Джувейни, откуда буквально выписывает цитату, в которой приводится объяснение названия этого города.[3] Затем следует извлечение из труда «Тарих-и Бухара» Наршахи-ал-Кубави.[4] Здесь следует отметить, что при сличении текста Наршахи, изданного Шефером в Париже в 1892 г. и в Бухаре в 1904 г. с текстом из Наршахи, приведенном у Хафизи-Таныша, усматривается, что наш автор имел

[1] О значении слова «кукельташ» см. у Хафизи-Таныша, л. 197б. Рассказывается, что во время осады Хисара в 982 г. х. Кул-Баба-кукельташ, с утра до вечера прилагавший усилия ко взятию этой крепости, был удостоен высокого звания «кукельташ» (منصب جليله القدر كوكلتاشى امارت ديوازى اعلى مفوض بانجناب است). Ср. сб. «Мир-Али-Шир», изд. Акад. Наук, 1928, стр. 112. Звание «кукельташ» носили и другие вельможи Абдуллы-хана: Канбир-кукельташ (л. 242б) и Шади-кукельташ (л. 246а).

[2] См. напр., л. 99б и сл.: история Бухары; л. 178а и сл.: история Балха; л. 230б и сл.: история Самарканда и др.

[3] См. ркп. АМ, л. 99б; ср. Джувейни, изд. GMS, XVI, стр. 75—76.

[4] См. л. 99б—101а; ср. л. 100а (наверху) и Якут. изд. Вюстенфельда, I, 518.

под руками более полный текст истории Бухары Наршахи, чем тот, который имеется в указанных изданиях.[1] Хафизи-Таныш, например, приводит предания о Бухаре, с перечислением имен передатчиков преданий, со ссылками на Абу Насра Ахмеда ал-Кубави и историю Наршахи, которые отсутствуют в изданиях 1892 и 1904 гг.[2] Кроме указанных источников Хафизи-Таныш вскользь упоминает «Тарих-и ал-и Саман» (история династии Саманидов), но имя автора, к сожалению, не приведено. Здесь же мы находим еще цитату, которая в несколько иных выражениях имеется и в труде Хафизи-Абру,[3] но наш автор не указывает своего источника. Отметим еще здесь, что те выражения у Хафизи-Таныша, где говорится о положении и границах Мавераннахра,[4] о прошлом Самарканда[5] в некоторых местах также совпадают с соответствующими выражениями Хафизи-Абру.[6] Это, повидимому, дало повод акад. В. В. Бартольду сделать вывод о том, что «те выражения, где говорится о процветании страны при Абдулле, оказываются буквально выписанными (конечно, без ссылки на источник) из сочинения Хафизи-Абру, где они относятся, конечно, к Тимуру и его времени».[7] Вряд ли можно говорить об этом в столь категорической форме на основании лишь неполного тожества некоторых выражений Хафизи-Таныша со словами, имеющимися у Хафизи-Абру.[8] Нам кажется, что те общие выражения, которые относятся у Хафизи-Абру к процветанию Самарканда в эпоху Тимура,[9] с полным правом могли быть Хафизи-Танышем применены к Бухаре в эпоху Абдуллы-хана. Тимур и Абдулла были строителями по преимуществу, и каждый из них стремился украсить столицу своего государства. Даже если допустить, что Хафизи-Таныш пользовался в данном случае трудом Хафизи-Абру, то он умело перефразировал данное место, применительно к характеру построек Абдуллы-хана. И тот, и другой при-

[1] Об этом факте было уже отмечено в специальной литературе, см. Enc. de l'Islam, I, 801.

[2] Ср. л. 99б и л. 100а с Наршахи, бух. изд., стр. 26—27 и с ркп. Наршахи Ср.-аз. гос. библ. в Ташкенте (по каталогу Каля № 3), л. 2б—3б.

[3] См. л. 101а; ср. В. Бартольд. Хафизи-Абру и его сочинения, отд. отт. из сборн. статей учеников проф. бар. В. Р. Розена, 1897, стр. 15.

[4] Л. 98б—99а.

[5] Л. 231б.

[6] В. Бартольд, о. с., стр. 12—14.

[7] В. Бартольд. К истории орошения Туркестана, 1914, стр. 22.

[8] Мы имеем в виду лишь те места из Хафизи-Абру, которые приведены в указанной работе В. В. Бартольда.

[9] См. В. Бартольд. Хафизи-Абру, стр. 17.

водят при этом изречение: «люди следуют вере своих царей»,[1] которое, можно допустить, мог заимствовать Хафизи-Таныш у Хафизи-Абру. Не лучше ли предположить, что оба автора в данном случае пользовались одним и тем же источником. Этот вывод особенно напрашивается при сличении описания Мавераннахра в обоих трудах.

Мы намеренно остановились на этой особенности научного творчества Хафизи-Таныша. В этом отношении наш автор не представляет исключения, а является продолжателем тех научных традиций, которые он усвоил от своих предшественников. Труд Хафизи-Таныша, конечно, выиграл бы в научном отношении, если бы он везде указывал нам свои источники, а не ограничивался бы подчас словами «передают», «говорят» (см. напр., л. 452б) или выражениями «объяснение этого в книгах написано» (см. напр., л. 87б), «в историях указано» (см. напр., л. 231б) и т. д. В главах географического содержания Хафизи-Таныш, повидимому, пользовался арабскими географическими трудами (см. напр., л. 99а); есть даже ссылки كتاب مسالك وممالك (см. напр., л. 230б), но имя автора не указывается. Из персидских географов Таныш называет труд Хамдаллаха Казвини «Нузхат-ал-кулюб», откуда приводит некоторые сведения касательно физических явлений в природе (см. л. 452б). Несмотря на указанные недостатки автор в своем труде несомненно обнаружил известную начитанность в мусульманской литературе и стремление вложить в свою книгу собранный им большой фактический материал.

Введение составлено автором по трудам Рашид-эд-дина «Джами'-ат-теварих»,[2] Мухаммед-Хайдара «Тарих-и Рашиди»,[3] Шереф-эд-дина Али Иезди «Зефер-намэ»[4] и «Тарих-и Шейбани»[5] (автор не назван); в одном месте (л. 42б) упоминается еще труд Фахр-эд-дина Али ибн-Хусейна Кашифи «Рашахату айнильхаят». Других источников, на которые имелись бы ссылки во введении, нами не обнаружено. Возможно, что автор для составления своего «введения», которое вообще особой ценности не имеет

[1] См. ркп. АМ, л. 101а и В. Бартольд, о. с., стр. 15.

[2] См. напр., рассказ о столкновении между Чингиз-ханом и Джучи, л. 26б; ср. D'Ohsson. Histoire des Mongols, I, pp. 353—354; Таныш называет свой источник лишь один раз, см. л. 10б.

[3] См. напр., л. 19б—20а; указание на источник, л. 25а.

[4] См. лист. 36а: ссылка на мукаддамэ, см. л. 36б: рассказ о борьбе между Тимуром и Камар-эд-дином.

[5] См. напр., л. 43б: рассказ о борьбе из-за Ташкента между Махмуд-ханом и Ахмедом; Ташкент назван весьма укрепленной крепостью, л. 43а.

и занимает в труде Таныша немного места,[1] ограничился указанными выше источниками. Во введении, которое автор начинает с генеалогии Абдуллы-хана от Ноя, после рассказа о Чингиз-хане, автор кратко излагает историю Джучи и джучидов,[2] затем переходит к Шейбанидам, со времени хана Абульхайра, о котором говорится более подробно; сообщаются такие сведения о жизни духовных наставников Абдуллы-хана, шейхов Джуйбары, Ходжа Мухаммед-Ислама и Ходжа-Каляна, которые, как это видно из текста Хафизи-Таныша,[3] имели громадное влияние на государственную жизнь страны. Первая часть сочинения, как говорит автор в введении, посвящена истории Абдуллы-хана, от его рождения (940 г. х.) до официального вступления на ханский престол, т. е. до смерти его отца Искандера в 991 г.[4] Во вторую часть должны были войти, по мысли автора,[5] рассказы о событиях от времени вступления Абдуллы-хана на ханский престол. Автор в предисловии точно не указал, до какого времени он намеревался довести свой труд. Последнее историческое событие, о котором имеются сведения в труде Таныша в том виде, как он до нас дошел, — это рассказ об осаде и взятии Герата узбеками в 997 г. х. В заключительную главу, по мысли автора, дожны были войти сведения о превосходных качествах хана, о шейхах, ученых, поэтах, эмирах и везирах, живших в его время, о богоугодных учреждениях, общественных постройках и пр.[6] В действительности, заключение содержит небольшой панегирик Абдулле-хану. В самом конце своего труда Хафизи-Таныш говорит, что теперь, хвала богу, закончена первая часть этой книги, и, если к счастью жизнь сахыбкырона (Абдулла-хана) продолжится, будет составлена вторая часть по образцу первой.[7]

[1] В ркп. АМ, содержащей 495 листов, введение занимает 51 лист; см. л. 51б, где автор говорит, что, закончив введение, он переходит к первой части своего труда.

[2] См. лл. 25б—27б.

[3] См. напр, лл. 61б, 96а, 111—112а, 115б, 273а и др. Историей шейхов Джуйбари занимается В. Л. Вяткин, см. его статью о Ходжа Исламе в сборнике عقدالجمان В. В. Бартольду. Ташкент, 1927, стр. 3—19. Интересная работа В. Л. Вяткина выиграла бы в научном отношении, если бы автор более критически отнесся к своим источникам.

[4] См. Абдулла-намэ, ркп. А. А. Семенова, л. 224б. Дата смерти: среда, Джумади II, 991 г.; хронограмма на смерть Искандера, см. там же, л. 227б; ср. Абулгази, перев. Демезона, стр. 193, прим. 2. Во время работы пишущий эти строки пользовался двумя рукописями Абдулла-намэ: ркп. Азиатского музея и ркп. из собрания А. А. Семенова, любезно предоставившего свой экземпляр в наше распоряжение.

[5] См. ркп. А. А. Семенова, л. 11а.

[6] Ibid., ср. еще ркп. АМ, л. 101а.

[7] См. ркп. АМ, л. 494аб, ркп. А. А. Семенова, л. 238б и сл.

Из этих слов можно сделать вывод, что автор, вопреки своему первоначальному плану, изложенному во введении, включил в первую часть своего труда рассказы о событиях до 997 г. х. включительно, а повествование о событиях последующих лет должно было составить вторую часть труда. Между тем, в одном месте текста[1] автор задолго до окончания всего труда определенно говорит об окончании первой его части. Повидимому, изменение в плане произошло в процессе работы, когда выяснилась необходимость включить в первую часть книги рассказы, предназначавшиеся по первоначальному плану во вторую часть его труда. Возможно, что в жизни автора произошли какие-то события, о которых мы пока ничего не знаем, но которые, повидимому, заставили автора отказаться от его намерения составить, как он предполагал, вторую часть труда по образцу первой. Во всяком случае, у нас есть все основания полагать, что обещанная автором вторая часть труда никогда им не была написана, так как все известные нам рукописи труда Хафизи-Таныша прерываются на одном и том же рассказе.

Rieu, описавший рукопись «Шереф-намэ-и-Шахи», хранящуюся в Британском музее (Or. 3497), останавливается, между прочим, на вопросе о том, когда Таныш мог приступить к составлению своей книги.[2] Из подробного и многоречивого предисловия исследователь рукописи делает вывод, что автор приступил к составлению своего труда после того, как Абдулла-хан утвердил свою власть над Мавераннахром и сделал Бухару своей столицей, т. е. после 964—1557 (год взятия Абдуллой Бухары).[3] Во всяком случае, Таныш начал писать историю жизни и деятельности хана Абдуллы лишь после того, как был приближен ко двору своего покровителя Кул-Баба-кукельташа. Точной даты начала составления Абдулла-намэ нам установить из текста не удалось. Во введении автор приводит стихи, в последней строке которых, как явствует из текста, скрыта дата составления книги. Стихи (نظم) эти следующие:[4]

این شرفنامه کش ازغایت‌تشریف قبول
شرف ازنام شهنشاه فلك قدرفزود
چه عجب کزپی تاریخ تمام و نامش
خامه تحریری شرفنامهٔ‌شاهی فرمود

[1] См. ркп. АМ, л. 404а.

[2] Rieu. Supplement, p. 49.

[3] См. ркп. АМ, л. 93б.

[4] Ibid, л. 9б, ркп. А. А. Семенова, л. 11а.

При подстановке числового значения букв в словах «Шереф-намэ-и шахи» получается 992.[1] Этот год никоим образом не может служить датой окончания труда по следующим соображениям: 1) в рассказе о прошлом города Бухары автор, между прочим, говорит, что теперь, в 993 г. х., благосостояние города изо дня в день увеличивается;[2] отсюда можно предположить, что Хафизи-Таныш писал очерк истории прошлого Бухары,[3] а также историю взятия Абдуллой Бухары[4] после 992 г. х.; 2) в рассказе о прошлом Самарканда[5] автор почти в тех же выражениях говорит о процветании этого города, но здесь уже упомянут не 993 г. х., а 995 г.; 3) в дошедшей до нас полной редакции Абдулла-намэ автор доводит свое повествование до взятия узбеками Герата включительно; город был взят после осады, длившейся несколько месяцев; год, в котором произошло это событие, у Хафизи-Таныша не указан, но в длинной касыде, составленной автором по этому случаю,[6] дата скрыта в следующем стихе:[7]

خرد کفت ناچار تاریخ فتح
مبارك باو باد شهری هری

В переводе это значит: «Разум невольно сказал дату завоевания: да будет к счастью ему (т. е. Абдулле-Хану) город Герат». Числовое значение букв последней строки дает 999. Как справедливо заметил Rieu,[8] приводимая дата взятия Абдуллой Герата «очевидно ошибочна». В «Тарих-и аламара-и Аббаси» Искандера Мунши сказано, что это событие имело место в год мыши, соответствующий 997 г. х., на втором году царствования шаха Аббаса.[9]

[1] У Демезона неправильно 991, см. Абулгази, II, стр. 193, прим. 3.

[2] Ркп. АМ, л. 101а: بتخصیص در زمان دولت آنحضرت که امروز تاریخ هجری سنه ثلاث و تسعین و تسعمائة است که معموری اوهرروز زیاده از روز دیکر میشود.

[3] Ibid., л. 99б — 101а.

[4] Л. 93б — 97а.

[5] Л. 231б.

[6] Л. 491а — 492б; в ркп. А. А. Семенова этой касыды нет.

[7] В ркп. Брит. музея вместо فتح стоит سال см. о. с., р. 51.

[8] Pp. 50—51.

[9] Искандер Мунши, ркп. Ср.-аз. гос. библ. № 98, л. 10а. Рассказ об осаде и взятии Герата узбеками см. ibid., л. 10а — 12а. В «Гульшен-и мулюк» Мухаммеда Я'куба указан 995 г. — дата завоевания Абдуллой Герата, см. ркп. Ср.-аз. гос. библ. (по каталогу Каля № 3b), л. 124б. Неизвестно, откуда автор, который вообще приводит правильные хронологические данные, заимствовал эту дату. Л. А. Зимин в своей работе «Отчет о двух поездках по Бухаре с археологическою целью», между прочим, пишет: «О медресе же Абдулла-хан,

Историей династии Шейбанидов, господствовавшей в Туркестане в течение XVI в., стали серьезно заниматься лишь со второй половины XIX в. До 1821 г. не было известно ни одного труда, в котором излагалась бы история Туркестана XVI в. В 1821 г. посольством Негри была вывезена из Бухары рукопись на персидском языке, принадлежащая перу Мухаммеда Юсуфа Мунши, под названием «Тезкере-и Муким-хани», в которой изложена история Бухары со времени ее завоевания Мухаммедом Шейбани, основателем узбецкого государства в Туркестане, до 1117—1705/6 г.[1] Труд Мухаммеда Юсуфа оставался для европейцев единственным источником для истории Бухары, пока Н. В. Ханыков и В. В. Вельяминов-Зернов не открыли два новых труда по истории Бухары, более полных и гораздо более ценных, чем указанный труд Мухаммеда Юсуфа, а именно: историю Бухары Наршахи и Абдулла-намэ Хафизи-Таныша.[2] В 1824 г. Сенковским было опубликовано подробное извлечение из труда Мухаммеда Юсуфа со многими примечаниями.[3] Сам Сенковский признавал, что для истории Абдулла-хана этот источник является наиболее запутанным и дает чрезвычайно мало фактов.[4] Ненадежность этого источника была впервые убедительно доказана В. В. Вельяминовым-Зерновым путем сопоставления данных Мухаммеда Юсуфа и выводов Сенковского на основании этих данных со сведениями Хафизи-Таныша.[5] На необходимость иметь полную историю хана Абдуллы обратил внимание еще акад. Фрэн, который в числе сочинений, упомянутых в его Indications bibliographiques etc., поместил историю Шейбанидов, и особенно историю Абдуллы-хана, составленную муллой Таныием Бухари.[6]

Счастливый случай помог В. В. Вельяминову-Зернову, в бытность его в Оренбурге, приобрести в 1854 г. полную рукопись труда Хафизи-

начатой постройкой в 996 г., в Абдулла-намэ упоминания быть не могло, так как это сочинение написано в том же 996 г.» (см. Прот. Турк. кружка люб. арх., XX, 2, стр. 125). Нам кажется, что Хафизи-Таныш не упоминает об этом здании по той причине, что постройка его окончена в 998 г. х., а труд Таныша, как известно, доведен до событий 997 г. х.

[1] Mél. Asiat., III, p. 259.

[2] Ibid., стр. 484.

[3] J. Senkowsky. Supplément à l'histoire générale des Huns, des Turcs et des Mogols. St.-Pétersbourg, 1824.

[4] Ibid., стр. 88, прим. 17.

[5] См. Тр. Вост. отд. и. Арх. общ., ч. IV, стр. 348—365, 371—375, 377, 389—390, 393—394, 401—403.

[6] См. Indic. bibl., pp. 77—78, сочинение названо: عبد الله نامه و قبل صحیفه شاهی تالیف ملا تنش بخاری

Таныша, о котором говорил Фрэн. Об этой находке В В. Вельяминов-Зернов сообщил в Академию Наук в письме от 12 октября 1854 г. на имя Непременного секретаря Фусса.[1] В 1858 г. В. В. Вельяминов-Зернов в статье «Rapport sur le projet de publier le texte et une traduction de l'Abdoullah-Nameh» вкратце изложил содержание этого труда и указал на его значение.[2] По словам Н. И. Веселовского,[3] В. В. Вельяминов-Зернов предполагал прежде всего опубликовать персидский текст, а затем дать русский перевод; первые главы издатель полагал перевести самым точным образом, придерживаясь всех тонкостей оригинала, чтобы дать понятие о стиле автора, а затем дальнейшее изложение представить в извлечении. К сожалению, задуманное В. В. Вельяминовым-Зерновым научное предприятие, над которым он много лет работал, не было осуществлено. Тот же Н. И. Веселовский сообщает,[4] что были лишь напечатаны два листа из Абдулла-намэ, которые лежали на складе Академии Наук пока не были уничтожены, как макулатура, за исключением 10 экземпляров. Однако, сведения из Абдулла-намэ были широко использованы прежде всего самим же Вельяминовым-Зерновым в его работе «Монеты бухарские и хивинские»[5] и в «Исследовании о касимовских царях и царевичах»,[6] а также акад. В. В. Бартольдом, особенно в работе «К истории орошения Туркестана» и В. Л. Вяткиным в «Материалах к исторической географии Самаркандского вилаета»[7] и в указанной выше его работе о шейхах Джуйбари.

Преемника по изданию Абдулла-намэ у В. В. Вельяминова-Зернова при его жизни не нашлось. Лишь много лет спустя была сделана вторичная попытка осуществить неудавшееся предприятие маститого ориенталиста, много потрудившегося над изучением прошлого Средней Азии. Последователем Вельяминова-Зернова в этом направлении был молодой даровитый востоковед Л. А. Зимин. Для критического издания текста Абдулла-намэ Л. А. Зимину пришлось ознакомиться по возможности со

[1] Mél. Asiat., II, pp. 457—458.

[2] Ibid, III, 258—263.

[3] См. некролог В. В. Вельяминова-Зернова, составленный Н. И. Веселовским в ЖМНП, 1904 г., отд. 4, стр. 5.

[4] Ibid., стр. 15.

[5] Тр. Вост. отд. Арх. общ., ч. IV, стр. 328—456.

[6] Ibid., ч. X.

[7] Справ. кн. Самарк. обл., вып. VII, 1902.

всеми доступными для него рукописями этого труда, сличить их с другими историческими трудами и выяснить их взаимную зависимость. Зимин подготовил к печати текст Абдулла-намэ по рукописям Ташкентской публичной библиотеки (ныне Среднеазиатская государственная библиотека), Азиатского музея Академии Наук, Гос. Публичной библиотеки в Ленинграде и по двум рукописям, принадлежащим В. Л. Вяткину, вместе с отрывками из других рукописных трудов. А. Л. Зиминым был приготовлен к печати также текст другого стихотворного произведения об Абдулле-хане,[1] по словам В. В. Бартольда, «повидимому, впервые открытого им».[2] Автор Абдулла-намэ, как указано, доводит свой труд до рассказа о взятии Герата узбеками в 997 г. х. Последующие события в истории Туркестана до

[1] См. جهان نما или تاریخ عبدالله خان — стихотворная хроника подвигов Абдуллы-хана, составленная поэтом Мушфики; ср. ЗВО, XXII, 319.

[2] По просьбе М. Б. Зиминой, мы помещаем здесь полностью отзыв В. В. Бартольда о научном наследии Л. А. Зимина. «После покойного Л. А. Зимина осталось научное наследство, заслуживающее полного внимания и сохранения для будущих научных деятелей. Им было приготовлено к изданию в тексте (персидском) и изложено на русском языке одно из важнейших сочинений по истории Туркестана при узбеках — «Абдулла-намэ» Хафизи-Таныша: история умершего в начале 1598 г. Абдуллы-хана, о котором в Туркестане до сих пор сохранилась память, как о строителе по преимуществу. Русское изложение «Абдулла-намэ» было начато печатанием в Ташкенте и прервано вследствие отъезда, а потом и смерти автора. Л.А. Зиминым был приготовлен к печати также текст другого, стихотворного произведения об Абдулле-хане, повидимому, впервые открытого им. К переписанному тексту приложены фотографические снимки с использованной Л. А. Зиминым рукописи, находившейся тогда в частном владении и, повидимому, единственной. Л. А. Зиминым также был переписан по двум рукописям текст «Шейбани-намэ» Бенаи, история основателя узбецкого господства в Туркестане, наконец им была переведена на русский язык история Аббаса Великого, самого могущественного из персидских шахов династии Сефевидов. Кроме этих собственных трудов Л. А. Зимина, мы в его бумагах находим целый ряд фотографических снимков с редких рукописей Азиатского музея Академии Наук, которыми он, очевидно, расчитывал воспользоваться для своих будущих работ. Крайне желательно, чтобы все оставшиеся после Л. А. Зимина бумаги, как и вывезенные им из Туркестана несколько рукописей, были приобретены каким-нибудь научным учреждением. Баку 26 XII 1924 г. Академик В. Бартольд». К изложенному отзыву можно только добавить пожелание, чтобы оставшиеся после Л. А. Зимина материалы, бережно охраняемые его вдовой, попали когда-нибудь в Туркестан, изучением которого всю жизнь занимался Л. А. Зимин. Предметом специального исследования Л. А. Зимин избрал наименее изученную эпоху в истории Туркестана, эпоху господства узбеков. Хотелось бы высказать пожелание, чтобы правительство Узбекистана, заинтересованное в изучении прошлого своей страны, обратило внимание на материалы Л. А. Зимина и приняло меры к их приобретению и скорейшему опубликованию. Подробный пересказ Абдулла-намэ был начат печатанием в Изв. Турк. отд. РГО в 1918 г.; всего было напечатано 196 стр., из которых многие уже не сохранились (см. об этом Отчет Турк. гос. библиотеки за 1923 г., стр. 6, прим. 5). Предисловие Л. А. Зимина к его работе «Материалы к истории Туркестана в XVI в. Абдулла-хан и Абд-уль-Мумин» также осталось ненапечатанным.

смерти хана Абдуллы[1] кратко изложены в труде Махмуда б. Вели (XVII) «Бахр-ул-асрар фи менакиби-л ахъяр» (море тайн относительно доблестей благородных). Для изложения событий этого времени Л. А. Зимин воспользовался и другим трудом, а именно подробным рассказом Искендера Мунши о шахе Аббасе. Этот автор посвящает много места Хорасану, попутно излагая события, связанные с Хорасаном, Мавераннахром и Хорезмом. Таким образом, благодаря трудам Махмуда б. Вели и Искендера Мунши мы имеем, по словам Л. А. Зимина, «два, повидимому, независимых друг от друга источника, которые дают возможность установить дальнейший ход событий». Как замечает Л. А. Зимин, наибольшее количество данных по истории Туркестана во II пол. XVI в. дают нам Хафизи-Таныш, Махмуд б. Вели и Искендер Мунши. Краткие сведения об этой эпохе, имеющие второстепенное значение, имеются и в других трудах, которыми также воспользовался Л. А. Зимин. В результате изучения источников по истории Туркестана XVI в. Л. А. Зимин пришел к выводу, что «Бахр-ул-асрар» Махмуда б. Вели, вопреки установившемуся взгляду, совершенно не зависит от труда Хафизи-Таныша. Вот что об этом пишет Л. А. Зимин в своем предисловии к начатому, но не осуществленному изданию Абдулла-намэ:[2] «Если в отношении последних лет царствования Абдуллы-хана и царствования его сына Абд-уль-Мумин-хана значение «Бахр-уль-асрар», как первоисточника, не подлежит никакому сомнению, так как об этом времени до нас не дошло ни одного сочинения, написанного раньше его в Мавераннахре, то в отношении остального времени правления Абдуллы-хана благодаря существованию Абдулла-намэ сам собою напрашивается вывод о зависимости «Бахр-уль-асрар» от последнего. Абдулла-намэ написано в Бухаре раньше «Бахр-уль-асрар» и трудно предположить, чтобы оно не было известно Махмуду б. Вели. Тем не менее при сличении этих двух сочинений мы не можем указать ни одного факта, который бы устанавливал использование Махмудом Абдулла-намэ. Если имеются места в «Бахр-уль-асрар», где не приводится ни одного факта сверх того, что имеется в Абдулла-намэ и

[1] В память этого события была сочинена следующая хронограмма: قيامت قايم شد которая дает 1006 г. х.; см. H. Ethé. Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the Indian Office, v. I, Oxford, 1903, p. 229, note 1; ср. «Гульшен-и Мулюк», л. 124б; у Демезона приведены две хронограммы на смерть Абдуллы-хана, см. Абулгази, II, 193, прим. 3.

[2] С этим предисловием пишущий эти строки имел возможность ознакомиться в Баку благодаря любезности М. Б. Зиминой. Пользуюсь случаем выразить М. Б. Зиминой и В. М. Зуммеру искреннюю признательность за содействие во время работы.

трудно установить пользование другими источниками, то всетаки и там оба текста не тождественны. Фактов же, свидетельствующих о независимости «Бахр-уль-асрар» от Абдулла-намэ, можно указать довольно много. Хотя рассказ Махмуда б. Вели значительно короче рассказа Хафизи-Таныша вследствие самых задач сочинения: первый писал всемирную историю, а не историю одного царствования, тем не менее почти везде проскальзывают мелкие подробности, отсутствующие в Абдулла-намэ и заимствованные следовательно из других источников. Кроме того, имеются отдельные места с крупными расхождениями... Самый способ рассказа и выражения мыслей у Махмуда совершенно иной, не только стихи приводятся иные, но и собственные имена очень часто пишутся иные... Так что скорее можно утверждать, что Махмуд б. Вели пользовался теми же источниками, как и Хафизи-Таныш, чем то, что Махмуд б. Вели пользовался Абдулла-намэ». Известно, что в вопросе о зависимости «Бахр-уль-асрар» от Абдулла-намэ акад. В. В. Бартольд пришел к иным выводам, чем Л. А. Зимин.[1] На это, как на заслугу Л. А. Зимина, обратили внимание проф. Н. А. Дубровский и проф. Л. А. Ишков в своем отзыве о работах Л. А. Зимина.[2] Здесь не место входить в обсуждение данного вопроса, который может быть разрешен лишь после опубликования материалов Л. А. Зимина.

Ни В. В. Вельяминову-Зернову, ни Л. А. Зимину не удалось довести задуманное ими предприятие до конца. Однако, и тот, и другой, специально занимаясь изучением Абдулла-намэ, пришли к выводам, представляющим шаг вперед к науке. В. В. Вельяминов-Зернов первый указал на важность для истории Шейбанидов труда Хафизи-Таныша, и в своих работах, особенно в большой статье «Монеты бухарские и хивинские» во многом исправил, на основании Абдулла-намэ, труды своих предшественников и точно установил хронологическую последовательность династии Шейбанидов.[3] Л. А. Зимин приготовил критическое издание текста Абдулла-намэ, подробно изложил на русском языке его содержание и указал на независимость «Бахр-уль-асрар» Махмуда б. Вели[4] от труда Хафизи-Таныша путем тщательного их сличения.

[1] См. ЗВО, XV, 257.

[2] См. Протокол заседания Ист.-фил. фак. Азербайдж. гос. унив. от 31 XII 1919.

[3] О последнем представителе этой династии, Пир-Мухаммеде II, см. Encycl. de l'Islam, IV, p. 284.

[4] Ташкентская рукопись «Бахр-уль-асрар» подробно описана В. В. Бартольдом, ЗВО, XV, стр. 232—260.

В. В. Вельяминов-Зернов пользовался двумя рукописями Абдулла-намэ: рукописью, приобретенною им в Оренбурге,[1] и рукописью Азиатского музея Академии Наук. Л. А. Зимин уже мог пользоваться несколькими рукописями в библиотеках Ташкента, Ленинграда и у частных лиц.[2] В. В. Вельяминов-Зернов, между прочим, указывает, что в его время было известно всего три рукописи Абдулла-намэ.[3] Эти рукописи следующие. Рукопись, описанная Стюартом в каталоге восточных книг Типпу (Tippoo), султана Майсора;[4] об этой рукописи, вследствие гибели ее во время пожара, ни один исследователь Абдулла-намэ ничего не мог говорить. Мало о ней говорит и сам Стюарт. Об Абдулле-хане, между прочим, сказано следующее: «он был современником известного индийского императора Акбара, с которым постоянно переписывался[5] и обменялся посольствами[6] и умер в 1595 г. н. э.».[7] Вторая рукопись принадлежала В. В. Вельяминову-Зернову.[8] Третья рукопись — это экземпляр Абдулла-намэ, привезенный Лер-

[1] Рукопись находилась в библиотеке В. В. Вельяминова-Зернова, о судьбе которой см. А. А. Семенов, Восточные рукописи в библиотеке покойного В. В. Вельяминова-Зернова. ИРАН, 1919, стр. 855—872. По сообщению А. А. Семенова, библиотека была передана в распоряжение Академии Наук, но по тогдашним обстоятельствам не была вывезена в Ленинград; хранителем библиотеки до 1920 г. был А. А. Семенов; неизвестно, какова была дальнейшая судьба этой библиотеки и где она в настоящее время находится.

[2] Л. А. Зиминым были использованы: две ркп. Ташк. публ. библ. (по каталогу Каля. № 28 и № 30), две ркп. Азиатского музея Акад. Наук (574 age и 574 age bis), ркп. Гос. публ. библ. в Ленинграде (III, 2, 14) и ркп. В. Л. Вяткина (№ 180 и № 188).

[3] См. Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб. 1864, ч. II, стр. 279.

[4] Ch. Stewart. A Descriptive Catalogue of the Oriental Library of the late Tippoo Sultan of Mysore. Cambridge, 1809, № XXVII, p 10

[5] Дипломатическая переписка и сношения между Акбаром и Абдуллой достаточно ярко отображены в большом исследовании F. A. v. Noer. Akbar, ein Versuch über die Geschichte Indiens im sechszehnten Jahrhundert. Leiden, 1885—86; см. I, стр. 239, 390 и сл. и особенно II, стр. 242—244, 254—255, 259—261. В сборнике писем «Мукāтабāт-и ʿАллāми» министра императора Акбара, Абулфазла, который, по поручению Акбара, вел политическую корреспонденцию с Абдуллой, имеется, между прочим, замечательное письмо 1595 г., составленное от имени Акбара к хану Абдулле; перевод письма дан в исследовании F. A. v. Noer, II, 298—306. Elliot передает слова, приписываемые Абдулле-хану, что он больше боялся пера Абулфазла, чем стрелы Акбара, см. The History of India, VI. 5.

[6] Об обмене посольствами см. ркп. АМ, л. 462б и л. 478б—479б.

[7] Здесь у Стюарта очевидная ошибка; Абдулла умер в конце года курицы 1006 г. х. (начало 1598 г. н. э.); см. Абулгази, перев. Демезона, II, 290—291. У Н. И. Веселовского в «Очерке историко-географических сведений о хивинском ханстве» конец 1006 г. курицы соответствует 1597 г. н. э. (стр. 126).

[8] О ркп. В. В. Вельяминова-Зернова см. в указанных его работах и ЖМНП, 1904 (статья Н. И. Веселовского); см. также Bull. de la classe hist.-phil. de l'Acad. des Sc. St.-Pétersbourg, XV, 172—175, Mél. Asiat., III, 258—263.

хом из Бухары в 1859 г. и переданный им в Азиатский музей Академии Наук (574 age).[1] Кроме экземляров Абдулла-намэ, о которых упоминает В.В. Вельяминов-Зернов, в настоящее время нам известны еще следующие.

1) Рукопись (повидимому, сокращенная редакция), принадлежащая Британскому музею (Or. 3497), описание которой дано в каталоге Rieu.[2]

2) Рукопись (повидимому, полная редакция), принадлежащая библиотеке India Office и описанная д-ром Ethé.[3]

3) и 4). Две рукописи Среднеазиатской гос. библиотеки (по каталогу Каля № 28 и № 30); первая рукопись (№ 28) без даты, вероятно конца XVIII в. или начала XIX; вторая рукопись (№ 30) — неполная.[4] Обе рукописи, взятые в свое время Л. А. Зиминым для работы, после его смерти в библиотеку не были возвращены; в настоящее время рукописи считаются утерянными.[5]

5) Рукопись, принадлежащая Гос. Публичной библиотеке в Ленинграде, заключает в себе сокращенную редакцию Абдулла-намэ.[6]

6) Рукопись, принадлежащая Азиатскому музею Академии Наук (574 age bis). По словам акад. К. Г. Залемана, это автограф второй части Шереф-намэ-и Шахи.[7] Рукопись заключает в себе обширное предисловие (л. 3б — 14а), отсутствующее, по словам Л. А. Зимина, в других рукописях Абдулла-намэ. Начиная с л. 14а и до конца рукописи (рукопись имеет 100 листов небольшого формата) приведены отрывки из полной редакции Абдулла-намэ.[8] Рукопись обрывается на рассказе об осаде Герата;[9] встречаются лакуны.[10]

[1] О ней см. Bull. de la classe hist.-phil., XVI, 223, Mél. Asiat., X, 228, note 43.

[2] Rieu. Supplement, 49—51. В каталоге Rieu дано более подробное, чем в других каталогах, описание Абдулла-намэ.

[3] H. Ethé. Catalogue, I, № 574, p. 229. У H. Ethé ошибочно указан 990 г. х. — дата смерти Искендера-хана, вместо 991 г. х., см. Абдулла-намэ, ркп. А. А. Семенова, л. 224б; ср. Mél. Asiat., III, 261.

[4] Каль. Персидские, арабские и тюркские рукописи Туркестанской публ. библиотеки. Ташкент, 1889, стр. 22.

[5] Пишущему эти строки не удалось обнаружить эти рукописи в материалах Л. А. Зимина в Баку; ср. Отчет Турк. гос. библ. за 1923 г., стр. 6.

[6] Эта рукопись до некоторой степени может служить дополнением к ркп. Азиатского музея. Так напр., на л. 162а ркп. АМ пропущено заглавие главы, которое имеется в ркп. Публ. библ., см. л. 134б.

[7] Mél. Asiat., X, 228, note 43 bis.

[8] Ср. напр., л. 14а — 16б с ркп. 574 age, л. 404б — 407а.

[9] Ср. л. 100 б с ркп. 574 age, л. 489б.

[10] Ср. напр., л. 93б и л. 94а.

7) В Азиатском музее Академии Наук имеется еще рукопись (№ 574 agf) из коллекции (№ 57) восточных рукописей А. Куна. Эта рукопись, озаглавленная مُسَخِّر البلاد, автором которой является Мухаммед Яр, содержит извлечение из Абдулла-намэ.[1]

8) Рукопись, хранящаяся в библиотеке имени «Ибн-Сина» в Бухаре,[2] представляет собою весьма сокращенную редакцию Абдулла-намэ.

9) и 10) В 1913 г. А. З. Валидову удалось приобрести, повидимому, полную редакцию рукописи Абдулла-намэ;[3] он же указывает на рукопись Абдулла-намэ, находившуюся в Гузаре в частном владении;[4] о местонахождении в настоящее время этой последней рукописи нет никаких сведений.

11—15) Известно еще несколько рукописей Абдулла-намэ, находящихся в собраниях частных лиц. Так, в Бухаре, в библиотеке Шарифджан-Махзума Садра (одно время занимал должность казы-каляна), имеется, по словам Муса Санджанова, прекрасный экземпляр полной редакции Абдулла-намэ. Муса Санджанову (бывшему назиру просвещения БНСР) принадлежит сокращенная редакция Абдулла-намэ (рукопись датируется 1123 г. х.). Рукопись (с сокращениями), принадлежащая А. А. Семенову, по его словам, написана, повидимому, в конце XVII в. Наконец, остается упомянуть о двух рукописях Абдулла-намэ из собрания рукописей В. Л. Вяткина в Самарканде. Первая (№ 180) представляла сокращенную редакцию, а вторая (№ 188) — полную редакцию труда. По словам Л. А. Зимина, который пользовался этими рукописями, ркп. № 188 относится к концу XVIII в. или к самому началу XIX в. Рукописи В. Л. Вяткина не были возвращены владельцу после смерти Л. А. Зимина и в настоящее время также считаются утерянными.[5]

[1] О названии труда и его содержании см. л. 4аб; имя автора, л. 3а.

[2] В каталоге рукописей исторического отдела Бухарской библ., составленном А. А. Семеновым, она помещена под № 27; по бухарскому каталогу № 17; см. Труды библ. ком. бывшей при СНК ТССР, Ташкент, 1926, вып. II, стр. 10.

[3] ЗВО, XXII, 319.

[4] Ibid., XXIII, 246.

[5] Приведенный нами список экземпляров рукописей Абдулла-намэ, конечно, не претендует на полноту. Нам казалось, что даже простой перечень экземпляров рукописей Абдулла-намэ окажется не бесполезным для будущего издателя этого труда. Статья уже была сдана в печать, когда я узнал от П. Салиева о существовании еще двух рукописей Абдулла-намэ. Одна принадлежала в 1927 г. некоему Мир-Джалилову в Ташкенте (полная редакция, переплетена вместе с Шейбани-наме Бенаи); другая в 1928 г. находилась в Аулие-Ата, в частном владении (полная редакция, но в начале и в конце недоставало нескольких листов). Где находятся эти рукописи теперь, П. Салиеву не известно.

Как уже было отмечено, главной целью нашего автора было описание жизни и деятельности Абдуллы-хана. При этом главное внимание автор уделил политическим событиям своего времени. В этом отношении его книга содержит богатый фактический материал и несомненно имеет значение первоисточника. Хафизи-Таныш достаточно ярко изобразил картину постепенного возвышения Абдуллы, сумевшего, благодаря счастливо слагавшимся обстоятельствам, объединить под своей властью не только провинции Мавераннахра, но также Хорезм и Хорасан. Из текста Таныша мы знаем, что созданная Абдуллой сильная ханская власть поддерживалась искусственными средствами и поэтому, как следовало ожидать, не имела прочных результатов. С большими трудностями созданное узбецкое обширное государство распалось тотчас после его смерти. Гораздо меньше внимания Таныш уделил внутреннему состоянию страны в его время. Тем не менее его труд дает отчетливое представление о господствовавшей в то время в Туркестане удельной системе и существовавших порядках, напоминающих нам порядки удельной Руси монгольской эпохи.

В рамки настоящей работы не входит подробный анализ труда Хафизи-Таныша и публикация извлечений из текста. Мы позволяем себе кратко остановиться лишь на некоторых отдельных местах этого труда. Хорошо известно, что остатки всех сколько-нибудь выдающихся сооружений в Туркестане связываются или с именем Тимура или с именем Абдуллы. Хафизи-Таныш, будучи официальным историком, не мог обойти молчанием эту сторону деятельности Абдуллы-хана. И действительно, в его труде не мало найдется сведений об архитектурных сооружениях эпохи Абдуллы и предшествовавшего времени. Здесь мы находим указание о постройке в Ташкенте мазара над могилой Юнус-хана (ум. 1487 г.) по соседству с мазаром Шейха Хавенд-и Тахур.[1] Из других ташкентских памятников упоминается несколько раз мазар Имама Абу Бекра Каффаля Шаши;[2] отмечается, между прочим, что Абдулла-хан в бытность свою в Ташкенте в 1579 г. посетил Хасан-Ходжу, которому передал 1000 ханских монет[3]

[1] Ркп. АМ, л. 43а.

[2] Ibid. л. 257а, 299б и др.

[3] Под «ханскими монетами» (в тексте обычно стоит خانى, см. напр. л. 258а, 262а 271а; в одном месте, л. 258б, говорится о «тысяче ханских серебряных монет»; خانىء نقد هزار; см. еще ркп. А. А. Семенова, л. 167б, 213а), вероятно, следует разуметь *ханлыки*, о ценности которых в XVII в. есть указание в Сборнике кн. Хилкова, СПб. 1879, стр. 449. Рассказывая о посольстве в Бухару Хохлова (1620 г.), Хилков, между прочим, пишет

*

на окончание постройки мазара его отцу;[1] вероятно, здесь идеть речь о мазаре над могилой Баба-Ходжи, которая находится рядом с мазаром Абу-Бекра Каффаля.[2] Встречаются упоминания о мазарах Ходжи Мухаммеда б. Али Термезского,[3] Хазрет-Азизи в Кермине,[4] Ходжи Ахмеда Иесеви[5] и др. Специальные главы посвящены постройкам в Самтине[6] ханаке, мечети и медресе возле мазара Абу Бекра Сада[7] и сооружению медресе Модери-хан в Бухаре.[8] Несколько раз в Абдулла-намэ упоминается памятник XI в., Рабат-и Малик,[9] строителем которого автор называет Мелика Шемс-эддина.[10] С именем Кул-Баба-кукельташа наш автор связывает ряд строений: «высокое медресе» в области Балха, два рабата (один в Бухаре, другой в местности Караул) и медресе внутри внешней крепости Бухары, напротив соборной мечети, которую построил его отец.[11] Ему же было поручено в 995 г. х., как говорит Таныш,[12] ремонтировать в Самарканде постройки «великого эмира» Тимура и его потомков, уже начавшие разрушаться.[13]

В половине XVI в. начались сношения между Россией и среднеазиатскими ханствами. Этот факт нашел отражение в труде Хафизи-Таныша, который кратко рассказывает о бухарском посольстве, ездившем в Россию,

«Адан-бей объявил Хохлову, что он пожаловал ему 1000 ханлыков (бухарская монета, содержащая в себе 2 алтына)». Если утверждение Хилкова справедливо, то 2 алтына = одному ханлыку, т. е. одной «ханской монете». О ценности алтына см. И. И. Кауфман. Серебряный рубль в России от его возникновения до конца XIX в. Зап. Нум. отд. Русск. арх. общ., т. II, стр. 71.

[1] См. ркп. АМ, л. 257а.

[2] См. А. И. Добромыслов. Ташкент в прошлом и настоящем. Ташкент, 1912, стр. 76.

[3] Л. 158а.

[4] Л. 270а: говорится, между прочим, о возведении высокого купола над гробницей.

[5] Л. 227б и сл.

[6] Так названо это селение у Хафизи-Таныша, л. 116б; В. Л. Вяткин читает «Сумитан», см. его статью в Сборнике в честь В. В. Бартольда, стр. 4 и passim.

[7] Л. 103а — 104б; постройка была начата в 966 г. х., л. 103б.

[8] Так медресе называется в надписи на фасаде здания; у Хафизи-Таныша в одном месте оно названо «высоким медресе», л. 121а, а в другом «Нау Хиябан», л. 399а; ср. Прот. Турк. кр. люб. арх., ч. XX, вып. 2, стр. 124—125.

[9] Л. 220аб, л. 270а.

[10] Л. 239а; по всей вероятности, это сведение автор заимствовал из Китаб-и Муллазаде, см. мою статью о Рабат-и Малик в عقد الجمان В. В. Бартольду, стр. 186—187.

[11] Л. 313аб.

[12] Л. 231б.

[13] См. еще л. 277б; ср. Справ. кн. Самарк. обл. за 1898 г., стр. 241. Желательно было бы установить, какие именно постройки Тимура и тимуридов были ремонтированы в Самарканде при Абдулле-хане и в чем этот ремонт мог выражаться.

по поручению Абдуллы-хана, за кречетами, кольчугами, и панцырями.[1] На обратном пути, не доезжая Бухары, посольство, опасаясь ограбления со стороны султанов Хорезма, обратилось в Бухару за помощью. По распоряжению хана, навстречу было выслано доверенное лицо, которое и доставило благополучно посольство в Бухару. Из числа подарков Хафизи-Таныш называет несколько верблюдов с кольчугами и 12 ручных соколов.[2] В рассказе упоминается Москва, как «столица франкских султанов».[3] Об этом посольстве, которое вернулось к себе на родину в 991 (1583) г., по словам В. В. Вельяминова-Зернова, нет сведений в русских источниках.[4]

Как видно из приведенного отрывка и других данных,[5] Абдулла-хан, отправляя посольство в Россию, преследовал исключительно торговые интересы. Совсем иные задачи ставило перед собой бухарское правительство, снаряжая в 993 г. х. посольство в Индию. О дипломатических сношениях между Абдуллой и Акбаром нам подробно рассказывает биограф Акбара, Абулфазл ʻАллами,[6] труд которого Акбар-намэ был широко использован в исследовании F. v. Noer'а. Следов пользования трудом Хафизи-Таныша мы у F. v. Noer'а не находим. При сопоставлении данных Абулфазла и Хафизи-Таныша мы убеждаемся, что наш автор, в противоположность Абулфазлу, не был посвящен в детали высшей политики Абдуллы-хана. По рассказу Таныша можно предположить, что завоевание Абдуллою Бадахшана в 992 г. х.[7] было причиной отправления посольства в Индию во главе с Мир-Курейшем.[8] Утверждение узбеков в Бадахшане могло быть истолковано правительством Акбара как акт враждебный по отношению

[1] См. ркп. АМ, л. 380б—381а; ркп. А. А. Семенова, л. 215б и сл.; ср. ркп. бух. библ. (по каталогу № 17), л. 148а.

[2] Л. 381: ازجمله بیلاکات چند شتر زره دربندی ودوازده شنقاردستاموز بود
у Пулата Силаева в «Истории Узбекистана» (стр. 69, прим. 1) вместо چند شتر стоит حباشتر (?)

[3] Л. 381а: مسکا که دارالامارهٔ سلاطین فرنک

[4] Mél. Asiat., III, p. 262. Повидимому, об этом посольстве говорит Карамзин в «Истории Государства Российского». СПб. 1852, т. IX, стр. 418; ср. С. В. Жуковский. Сношения с Бухарой и Хивой за последнее трехсотлетие. Пгр. 1915, стр. 10, где, между прочим, упоминаются и другие посольства от хана Абдуллы в Москву (1589 г. и 1596 г.). О бухарском посольстве 991 г. х. см. В. В. Бартольд. История изучения Востока в Европе и России, изд. II, стр. 177.

[5] См. С. В. Жуковский, о. с., стр. 10—13.

[6] О нем см. Elliot. The History of India, VI, 1 sq.

[7] Л. 435 и сл.: касыда по случаю завоевания Бадахшана.

[8] О Мир-Курейше см. еще л. 215а, 249а, 267а и сл.

к Индии. На Мир-Курейша, повидимому, и была возложена задача разъяснить причины занятия Бадахшана.[1] Других сведений о посольстве Мир-Курейша мы у Хафизи-Таныша не находим. Индийские источники, на которые опирался F. v. Noer, заставляют предполагать, что посольство Абдуллы-хана было отправлено в Индию после блестящей победы индийского полководца Тодар Мал при Хейбаре в Авганистане.[2] Опасаясь возможного вторжения индийских войск в узбецкие владения, Абдулла-хан снаряжает посольство о дружбе ко двору Акбара. Мир-Курейшу, принятому Акбаром в последних числах 993 г. х., долго пришлось ожидать, прежде чем ему было дано разрешение возвратиться обратно на родину. Задержка объясняется желанием Акбара показать узбецкому послу мощь своего государства. Как раз в это время происходило завоевание Кашмира, закончившееся подчинением его Акбару.[3] Лишь только после этого Мир-Курейш получил возможность выехать обратно в сопровождении индийского посольства от Акбара.[4] Из текста Таныша мы можем заключить, что дружбой с Акбаром Абдулла-хан очень дорожил, так как это дало ему возможность более энергично выступить против шаха Аббаса в Хорасане. Абдулла-хан был очень тронут вниманием к нему Акбара и принял все меры к тому, чтобы как можно лучше встретить индийское посольство. Из труда Хафизи-Таныша мы узнаем, какой прием был оказан этому посольству при дворе Абдуллы-хана. Рассказ этот знакомит нас с тем придворным церемониалом, который был установлен в то время при приеме иностранных посольств.[5] В месяце Раби I 995 г. х.[6] из Кабула было получено известие о возвращении из Индии Мир-Курейша в сопровождении индийского посла Хаким Хамама. Вследствие этого Абдулла-хан отправил в Кабул на имя Мир-Курейша приказ о том, чтобы он как можно скорее прибыл, а хакиму Кабула была послана просьба удовлетворить нужды послов по прибытии их в Кабул и быстро отпустить. Посланец с письмами от Абдуллы-хана прибыл в Кабул в последних числах месяца Раби II и передал хакиму

[1] Л. 457аб: завоевание Бадахшана объясняется желанием Абдуллы очистить эту провинцию от распространившейся там противосуннийской ереси; ср. Encycl. de l'Islam, I, 703—704.

[2] F. Noer, I, 239, II, 254.

[3] Ibid., II, 255.

[4] Ibid., II, 259.

[5] Ср. В. В. Бартольд. Церемониал при дворе узбецких ханов в XVII в. Зап. РГО по Отд. этногр., т. XXXIV, стр. 293—308.

[6] Л. 461а.

Кабула письмо относительно послов. В то же время из Индии прибыл Мир-Курейш с остальными послами и многочисленными подарками. Узнав о приказе Абдуллы-хана, Мир-Курейш пробыл несколько дней в Кабуле для урегулирования некоторых важных дел. Когда все дела, благодаря содействию вали Кабула, были улажены, Мир-Курейш в последних числах месяца Джумади I выступил в путь со всем отрядом и направился в сторону Балха.[1] Ко двору Абдуллы-хана Мир-Курейш с индийскими послами прибыл только в последних числах месяца Шавваля.[2] Абдулла-хан приказал казию Хаджи Мухаммеду, мирзе Хайдар-Мухаммеду Мунши и шигаулам (церемониймейстерам) торжественно их встретить и отвести каждому место, достойное их званию. На следующий день Абдулла-хан приказал устроить царский пир в медресе Султана Хусейна мирзы, поставить там для него трон под куполом, а всем наибам, эмирам и войску разместиться сообразно своему положению. Особому отряду в вышитых золотом халатах и вооруженных мечами, украшенными жемчугом, было приказано прислуживать. Дворцовые хаджибы (служители), подобные месяцу и солнцу,[3] с серебряными посохами и с золотыми тростями, стояли и прислушивались к указаниям государя. Когда собрание состоялось, Хаким Хамам и Садр-Джихан с остальными послами были введены на царский пир. Был отдан приказ, чтобы они представились так, как это делают на аудиенции у своего государя.[4] Поэтому Хаким Хамам с большим волнением к месту подойдя, 27 раз приветствовал и все условия посольства и этикета выполнил. А приветствие заключалось в том, что он, опустив ладонь руки к земле, поднимал вверх и, выйдя вперед, опустил голову. Когда он приблизился к высочайшему месту, он стал на колени, поцеловал руку[5] и передал послание, принесенное с собой,

[1] Л. 462б.

[2] Л. 478б. Таким образом путь из Кабула в Балх был пройден втечение почти 5 месяцев.

[3] Л. 479: درصورت ماه و آفتاب

[4] Это любопытное замечание заставляет предположить, что у узбеков в то время не было строго выработанных правил при приеме ханом иностранных послов. Вероятно, не желая ронять своего достоинства и достоинства послов, бухарское правительство и предложило индийским послам представиться хану так, как это было принято при дворе Великих Моголов.

[5] У Хафизи-Таныша (л. 244б) приводится любопытный обычай целования руки хана спешившимися с коней воинами перед сражением. В другом месте (л. 194а) рассказывается о прибытии в 981 г. х. посланцев в Бухару, которые удостоились поцелуя ханской ноги (پای بوس خاقان) становясь на оба колена. Этот обычай унаследован узбеками от монголов. Ср. Н. И. Веселовский. Татарское влияние на посольский церемониал в Московский период

содержание которого заключалось в выражении любви и дружбы и в предложении действовать сообща для защиты против общих врагов. Затем послы через посредство Кул-Баба-кукельташа принесли достойные дары из произведений Индии. Абдулла-хан тут же, в присутствии послов, роздал их своим вельможам и всем вплоть до низших чинов войска. На следующий день послы Индии отправились к Абд-ал-Мумин-султану (сыну и наследнику Абдуллы-хана), представились ему и поднесли богатые подарки. Затем, по приказанию Абдуллы-хана, вельможи по очереди устраивали в честь послов празднества, на которых обменивались подарками. В последних числах месяца Зуль-ка'да был отдан приказ, чтобы Мир-Курейш доставил индийских послов в Бухару до взятия Герата и чтобы главный казий Нур-эддин Мухаммед отвел для них хорошое помещение и позаботился о их содержании.[1]

Нет возможности в небольшой статье дать полную оценку труда Хафизи-Таныша и остановиться на тех местах его книги, которые заслуживают нашего внимания. Таких мест в Абдулла-намэ найдется не мало.[2] Прав был В. В. Вельяминов-Зернов, первый исследователь труда Хафизи-Таныша, когда он писал В. В. Григорьеву: «чем больше трудишься над Абдулла-намэ, тем более открывается вещей, которые нужно изучить». Настоящая статья имеет целью еще раз показать важность этого источника для истории Туркестана при узбеках и необходимость сделать его доступным для широкого пользования путем критического издания.

И. Умняков.

Ташкент. Октябрь 1929.

русской истории. Отд. отт. из Отч. СПб. унив. за 1910 г., стр. 14; о церемониале приема бухарскими эмирами своих подданных в XX в. см. В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана, 1927, стр. 241—242.

[1] Л. 479 а и сл.

[2] См. напр., рассказ Хафизи-Таныша о монетной реформе Абдуллы-хана, ркп. А. А. Семенова, л. 180 а; о ценности монеты при Абдулле см. замечание Абулгази, т. I, стр. 265, (изд. Демезона); описание кометы 662 / 1264 г., ркп. АМ, л. 452б и сл., сведения об этой комете в русских летописях см. Д. Святский. Астрономические явления в русских летописях с научно-технической точки зрения. Пгр., 1915, стр. 142—143; подробный рассказ Хафизи-Таныша об осаде и взятии Ташкента в 988/1580 г., см. ркп. АМ, л. 297 б — 307 а, ркп. А. А. Семенова, л. 163 и сл.; этот рассказ дает некоторый материал для изучения исторической топографии Ташкента XVI в.

Крымские цыгане

1

Почти во всех городах Крыма, а именно: в Симферополе, Севастополе, Евпатории, Карасубазаре, Армянске, Бахчисарае, Феодосии, Перекопе и Джанкое, живут цыгане. Они занимают особые кварталы, большею частью на окраине города, так называемые «цыганские слободки», не сливаясь с коренным населением Крыма, татарами. Кварталы эти не похожи на наши улицы. Примитивностью и беспорядочностью своих построек они скорее напоминают цыганские таборы. И действительно, маленькие, беленькие домики цыган раскинуты как попало. Иногда несколько домиков выстроены в одну сплошную линию, а пространство между ними и другими домами служит открытым двором, где и проходит жизнь шумной, беспечной и экспансивной цыганской семьи. Домики цыганские небольшие, всего в одну комнату, размером 3 × 3 *м*, без кухни, сеней и каких-либо других пристроек. Внутри пусто, нет никакой обстановки. Часто нет даже очага. Очаг выносится наружу и устраивается перед дверью дома на особой площадке, называемой «тапчан». Для защиты от ветра с одной стороны площадки устраивается небольшая глиняная стена. Одно окно освещает комнату. Ниша в стене — шкаф для постелей и вещей. Потолок не всегда бывает. Чаще двускатная крыша лежит прямо на стропилах, которые упираются своими концами в поперечные брусья, положенные на переднюю и заднюю стены дома. На этих брусьях иногда стоит кухонная посуда. Пол земляной, устлан он цыновками. Таково жилище крымского цыгана, так называемого, гурбета-туркмена.

Откуда и когда пришли цыгане в Крым? Едва ли это можно установить точно. Все гипотезы, которые высказывались когда-либо по этому поводу, весьма разноречивы.

Так, по мнению Кондараки (Универсальное описание Крыма, ч. 9, стр. 72), цыгане пришли в Крым из Персии, вместе с татарами. Воинственное движение последних увлекло цыган со своих среднеазиатских кочевок и они, примкнув к татарам, и перекочевали в Крым.

Святский (Цыгане, стр. 5) часть крымских цыган считает выходцами из Молдавии, не ранее XV в., а часть — из южной Сирии, так как, по свидетельству Pauly, замечает он, в Палестине проживают цыгане, называющие себя курбетами, то же, что и крымские гурбеты...

Нет единогласного мнения и у самих цыган по этому вопросу. Одни из них, называя себя туркменами, как-будто дают повод предполагать о какой-то связи с Туркестаном, а другие, считая себя выходцами из Индии, говорят, что они проникли в Крым с Кавказа, через Тамань, на огромных мажарах, запряженных верблюдами, под начальством особых предводителей «деведжелеров», верблюжатников, которые, повидимому, с ними обращались довольно сурово, что видно из следующей цыганской песни:

Миндым деве маджарина ендым керч базарина
Деведжылер кысмет олсун даим чуфут мазарина
Керчнын йолы пек ениш чалбаш бура пек ериш

Я сел на мажару, запряженную верблюдом, и спустился в Керченский базар. Пусть судьба верблюжатников всегда будет на еврейском кладбище. Дорога в Керчь очень покатая, а пегий верблюд (бура?) очень игривый...[1]

Из всех этих разноречивых предположений, мне кажется, несомненным только одно. Переселение цыган в Крым произошло не в один прием, не в одно время и не из одного места. В пользу разнородного состава крымских цыган, разноплеменного и, конечно, разновременного их появления в Крыму говорит также их наружный вид, деление на ряд классов и почти кастовая нетерпимость друг к другу.

Но как бы там ни было, появившись в Крыму, цыгане поселились сначала, согласно их преданиям, возле Бахчисарая, в предместьи города Салачик, а отсюда уже расселились по другим местностям.

В Салачике цыгане жили до 1921 г. Голод 1921 г. совершенно уничтожил цыган в Салачике. В настоящее время цыгане живут во всех вышеупомянутых городах, но общее количество их в Крыму точно неизвестно.

[1] Ваджиб Оджа. Материалы по истории и этнографии Крымских цыган. Журнал «Илери» № 6, 1928, стр. 27, 31, Симферополь (на тат. яз.).

Когда, год спустя после присоединения Крыма к России, в 1784 г., было приведено в известность население всего края, цыган оказалось 723 семейства. В 1790 г. цыган в Крыму считалось 3200 чел. обоего пола. В 1862 г. — 8000 чел. По переписи 1897 г. цыган в Крыму числилось 1433 чел. По переписи 1921 г., в которую не вошли изменения, произведенные голодом, цыган показано 3076 чел. По общей городской переписи 1923 г. цыгане совершенно не принимались в расчет: они были просто приписаны к татарам. И, наконец, по всесоюзной переписи 1926 г. цыган значится только 649 чел. Едва ли это так.

Все вышеприведенные колебания в цыфрах говорят нам, что со статистикой крымских цыган у нас обстоит дело не совсем благополучно и численность их, как отдельной народности в Крыму, недостаточно выяснена. Происходит ли это от того, что многие цыгане сами причисляют себя к татарам, или от других каких-либо причин, кто знает.

2

Крымские цыгане по внешнему облику, языку и образу жизни резко разделяются на два типа: гурбетов, или, как они сами себя называют, туркмен (кличка цыган является для гурбета обидным названием) и цыган в собственном смысле этого слова, которые сами себя называют рома, но которых гурбеты, по роду занятий, называют аюджи (медвежатники).

Кроме аюджи, рома по роду занятий разделяются еще на элекчи (ситочники), они же даулджи (музыканты), они же теперь продавцы лошадей и мелкие торговцы в разнос, и на демерджи (кузнецы), они также и лудильщики (халайджи), и они же золотых и серебряных дел мастера (кумышчи).

Впрочем такое деление на классы по роду занятий хотя и сохранилось, но строгой специализации в занятиях каждого класса не удержалось.

Вот почему можно встретить теперь аюджи — музыканта, а демерджи покупающего и продающего старые вещи.

Характерно, что занятия крымских цыган, рома, совершенно совпадают с занятиями цыган, живущих в Бессарабии и Молдавии, а именно: аюджи, демерджи, халайджи соответствуют урсалам бессарабским, а элекчи, даулджи — бессарабским лингурам и ватрасам.

Рома по внешнему виду отличаются от гурбетов-туркмен. Они благообразны, с правильными чертами лица, смуглы, черны; довольно красивы, особенно женщины. Вообще в облике их нет ничего турецко-монгольского. Пришли в Крым они до присоединения его к России и, повидимому, не из одного места с гурбетами. Их предания так говорят об этом:

«... Первые прибыли в Крым ситочники-элекчи. Они разместились на Салачике в Бахчисарае. В то время там никого не было. Жили они очень бедно, сначала в шалашах, а затем в скалах и пещерах, выделывая сита, посуду. Каждую весну с заготовленной посудой отправлялись они в сторону ногайских степей и там работали, меняя посуду на продукты. Осенью же с собранными припасами возвращались в Салачик и готовились к зиме. Так жили они. Однажды к ним прибыл хан и сказал: я принимаю вас в мусульманскую общину, но вы должны будете ходить в мечеть. Элекчи сказали: хорошо. Так жили они. В конце концов забыли свой язык и совершенно отатарились...»

Действительно элекчи больше всех других классов рома денационализировались и превратились в татар. Живут они в настоящее время главным образом в Бахчисарае, оставили прежнее свое занятие—выделывание сит и посуды, и стали музыкантами-даулджи, а в других городах, Симферополе например, занимаются барышничеством, а также покупкой и продажей старых вещей.

Вообще этот класс рома в силу каких-то обстоятельств занял среднее положение между гурбетами и татарами, причем ближе к последним. Это сказывается в языке, облике и образе жизни.

Класс аюджи, собственно медвежатники, вожаки медведей, со времени запрещения этого занятия, ведет оседлый образ жизни. Аюджи превратились теперь в кузнецов, в лудильщиков, а также в золотых и серебряных дел мастеров. Некоторые стали даже музыкантами и мелкими торговцами в разнос. Женщины-аюджи—гадалки и ворожеи. По линиям руки, на картах они отгадывают прошлое и предсказывают будущее. Появились аюджи в Крыму после присоединения его к России. Живут они отдельно и от элекчи и от гурбетов. В Симферополе центр их Кузнечный переулок на Цыганской слободке. Но главное местопребывание аюджи в Армянске, Джанкое. Аюджи одни из всех рома, зная татарский язык и будучи мусульманами, говорят между собою на особом, или как они говорят «си-

ганьском» языке. Вот перечень слов, записанных мною от цыганки аюджи Эрту Манджиевой. Она родом из Армянска, но в данное время живет в Симферополе, замужем за гурбетом. Говорит по-русски, по-татарски и по-цыгански. Разделение рома на классы по роду занятий ей неизвестно. Она знает только, что есть гурбеты, которые говорят по-татарски, и они цыгане, рома, но не аюджи. Последним именем их называют только гурбеты.

Эрту сообщила мне следующие слова:

йек базари неделя
базари воскресенье
понедельник понедельник
салыс вторник
шершынбис среда
першынбис четверг
парасти пятница
шаббатти суббота
ме сым я есмь
ту сан ты еси
ов иси он есть
аме сам мы есмы
ов иси они суть
йек один
ди два
трин три
штар четыре
панджь пять
шов шесть
эфта семь
окто восемь
эня девять
деш десять
биш двадцать
саранда сорок
шел сто

тикно (малый) дитя
дат отец
дай мать
пхрал брат
пхен сестра
чаво сын
чай дочь
байе дядя
биби, *татай* } тетка
рум муж
ромни жена
мануш человек
муруш, *ром* } мужчина
джувли женщина
папус дедушка
бабу бабушка
чхаворо мальчик
чайори девочка
шоро голова
бала волосы
нак (накх) нос
кан ухо
денда зубы
чикат лоб

муй лицо
чам щека
муй рот
чип язык
мустатя усы
бхова брови
чхор борода
пикó плечо
цйпа кожа
пйеро нога
най палец
кокала кость
пер живот
рат кровь
рик бок
пике грудь
вас рука
йило сердце
яг огонь
пху(в) земля
пани вода
дэвэл бог
чергеня звезды
йив снег
бришин дождь
кхам солнце
чхон месяц
булутя туча
дес день
рат ночь
берш год
грас лошадь
гурумни корова
джукел собака
писика кошка
башно петух
папина гусь
кахни курица
кхер дом
пенчера окно
дис базар
азбариси двор
марно хлеб
лил бумага
конас стол
сракина миска
какай котел
тютюни табак
цигаркес папиросы
шеран подушка
теретя дерево
бияв свадьба
дукяна лавка
басмас товар
бори невестка
гили песня
мисафир гость
прахос зола
кишай песок
ловэ деньги
ровли палка
чхури нож
рой ложка
бустя вилка
пхабай яблоко
пхоля золото
руп серебро
кат ножницы
састер железо
пирдо медь
су(в) иголка
тав нитка

сути молоко
сабахтан утро
бельвель ветер
планин полдень
аудиси сегодня
рано завтра
иич вчера
рат ночь
бахерлык весна
нилай лето
йивен зима
саат час
парамица сказка
селям-алейким здравствуй
ачхо-девлеса прощай
авеса танде приходи
тхолыскан слушать
те кхелас играть
те керас делать
те яздияс писать
те пияс пить
ов пияс он выпил
те хас есть
ха ешь
те келас плясать
те мерас умирать
те сивас шить
те марас бить
те дикавлес видеть
те асас смеяться
ов асал она смеется
те киняс покупать
те бикнас продавать
те гили кан дес (гиля те дас) петь
келес танцевать
хизмети кер работай
джав те керав хизмети я иду работать
ушти встань
беш сиди
те совас спать
де манде ровли дай мне палку
эля те дорикерав тут зайди, погадаю тебе
эля-те керас бияв давайте сделаем свадьбу
эля-те прандозас давайте жениться
иси есть
нанай нет
лове си тут у тебя деньги есть
ва иси да есть
хаде анди дис идемте на базар
шукари сан ты красив
акаори город
рома цыгане
аме рома мы цыгане
холинако си он злой
данило сан ты глуп
бут еси много есть
залок еси мало
нахвал больной
састо здоровый

Женские имена

Эрту, Мерзие, Алтынка, Дуду, Арзы, Ава, Зехат, Итеиль, Кокмен, Джумазие.

Мужские имена

Монти, Салаван, Пехлеван, Куртборю.

Вышеприведенный словарный состав языка аюджи, за исключением очень небольшого количества слов, заимствованных у татар и греков, говорит нам, что диалект аюджи является диалектом русских цыган с некоторыми своеобразными особенностями, близкими к диалекту бессарабских цыган.

3

Что касается другой группы крымских цыган, гурбетов-туркмен, то о ней мы знаем меньше, чем о группе рома. Когда гурбеты пришли в Крым и откуда—достоверных сведений у нас не имеется. Вопрос об отношении их к туркменам остается открытым. Объективных данных нет для установления в Крыму особого племени туркмен.[1]

Если же гурбеты сами себя называют туркменами, то только потому, что хотят подчеркнуть свое турецкое происхождение, свою связь с какими-то турецкими племенами.

«Туркмен» значит, как объясняют гурбеты, «турк мен» — турок я. Поэтому гурбеты и стараются может быть теснее, чем рома, слиться с татарами. Но, мне кажется, что если уж искать параллелей среди других народностей, то гурбеты ближе всего стоят к джарджарам.[2] Близость эта сказывается и в физическом типе, и в религии, и в быте, и, пожалуй, даже в языке.

По внешнему виду гурбеты высокого роста, крепкого телосложения, коротколобы с продолговатым черепом, смуглы, с сильным рощением волос по всему телу, с темными глазами, быстрым, хитрым, но вместе с тем и каким-то робким униженным взглядом. Очень крикливы.

Это про них говорит татарская пословица: *джингене кавгасыз пара олмаз* 'у некричащего цыгана денег не бывает'. Крайне грязны и нечистоплотны, хотя дома́ сравнительно чисты. Образ жизни, начиная с самого рождения, приучает гурбета ко всему. Новорожденного ребенка тотчас обливают холодной водой, даже кладут на снег, если это случится зимой, никогда не пеленают. До семилетнего возраста мальчики ходят почти голые, как летом, так и зимой, редко прикрытые каким-либо тряпьем вроде рубашки, не доходящей и до колен. Все курят. В особенности женщины. С длинными чубуками в зубах, грязные, с волосами, заплетенными на мно-

[1] А. Самойлович. Среди ставропольских туркменов и ногайцев и у крымских татар, стр. 57. Изв. Русск. ком. для изуч. Средн. и Вост. Азии. Серия II, 1913.

[2] В. А. Гордлевский. Джарджары в Конии. ДАН-В, 1927, 108 сл.

жество мелких косичек, часами сидят они на базаре или перед своими домами, играя в ашики. Очень бесстыдны. Ругаясь друг с другом, поднимают платья, ударяя себя руками по срамным частям тела.

Если в доме случится какая-либо пропажа, то гурбетка садится посередине улицы и начинает громко ругать того человека, которого подозревает в воровстве.

Редко проходит у гурбет день без драки. Часто дерутся даже несколько раз на день. Обыкновенно мужчины, сняв рубашки, целой семьей, идут против другой семьи, причем пускают в дело палки, камни, ножи.

Когда поспевают первые фрукты, то гурбет считает священною обязанностью купить их, как бы дорого они ни стоили. Это закон. Причем фрукты эти раздаются всем соседям.

По роду занятий гурбеты не делятся на классы, как рома. Они, по преимуществу, ломовые извозчики, носильщики тяжелых вещей, покупатели старых вещей. И только. Живут гурбеты в Симферополе, на так называемой цыганской слободке, но главным образом в Карасубазаре, Перекопе, Армянске, отчасти в Севастополе и Евпатории. Одеваются гурбеты почти также, как и рома. Мужчины — во что попало. Или это пиджак и брюки, обязательно на-выпуск, или это какая-нибудь куртка, или рубашка, но непременно татарская баранья шапка. Женщины — в кафтан из розоватой материи цветами, в розовые широкие длинные штаны, завязывающиеся у щиколотки, туфли без задника, серьги с длинными висюльками. У замужней женщины обязательно трубка во рту с длинным чубуком и косы, расплетенные на мелкие выкрашенные хной косички.

Говорят гурбеты по-татарски. Но в их речи, быстрой и свободной, есть в то же время и что-то особенное, неуловимое свое. Очень может быть что существует у них и условный язык. По крайней мере встречаются у них слова одним только гурбетам понятные. Напр. *ерсит* хлеб, *екен* деньги, *яннай чорчак* человек идет, *тайфа* женщина, но *тайфалар* общество, а вместе с тем слово *тайфа* заключает в себе и ругательный какой-то оттенок.

Имена мужские у гурбетов следующие: *Шаббан-ай*, *Дербиш*, *Фетта*, *Мемет*, *Аджимет*, *Кучамет*, *Джелял*, *Ариф*. Женские: *Катидже*, *Софие*, *Ваде*, *Асене*, *Тутай*, *Борзаде*, *Найме*.

По религии гурбеты—мусульмане, но мусульмане не чистые сунниты, а с примесью некоторой доли шиизма.

В известной формуле: *ля илаха илля ллах ве Мухаммед расули ллах*, гурбеты говорят: *ля илаха илля ллах ве Али вели уллах*, т. е. нет бога, кроме бога и Али приближенный божий.

Есть и еще в религии и быте гурбетов некоторые иранские традиции.

Так, втечение 12 дней месяца мохаррема (Ашура) они ходят с алемом, особым знаменем, и медной чашей по деревням и читают *мерсийе* — стихи о страданиях Хусейна и Хасана в Кербеле. Право читать эти стихи гурбеты получили, согласно преданию, по следующему поводу.

Как ето семья гурбетов, проходя около Кербелы, увидела, как толпа неверных катала чью-то голову. «Чья голова», спросили гурбеты. «Хусейна вашего» — был ответ. Гурбеты остановились и приняли участие в игре, но с целью как-нибудь похитить эту голову у неверных. И вот что они сделали. У одной гурбетки был сын, очень похожий на Хусейна. Гурбеты убили его, незаметно подбросили играющим его голову, а голову Хусейна взяли и убежали. По дороге встретили муллу, который велел им похоронить голову. Когда они стали хоронить голову, то явилось тело и соединилось с головой. За это гурбеты и получили право в день мохаррема славить Хасана и Хусейна.

Чтение *мерсийе* происходит следующим образом. Когда приходят в дом, то говорят: *селям алейкум*. Им отвечают: *ва алейкум селям. Кош кельды.*

Пришедшие начинают:

Салияна мухаммед

. . . .

1

Миборек айляр догду
Янды джегерлерин даглер
Ай Асаным, вай Союным.

2

Азрет Али бабалары
Мухаммед деделеры
Ай Асаным, вай Союным.

3

Мединенын язылары
Шегид душмыш козулары
Фатма ананын огулары
Ай Асаным, вай Союным.

4

Дедесынен бирлиге гиден
Дженнеты йер маагрында дуран
Сусыз йерден сува каннан
Ай Асанын, вай Союным.

5

Шуне мазинин устунде
Казакта кылмак олурмы
Мухаммедин нестылины.
Ай Асаным, вай Союным.

6

Канны гёльмегины омузына алуб
Душмана каршы гиден
Дин огруна шегид олен
Ай Асаным, вай Союным

Мухаммед, да благословит его бог и да приветствует.

Благословенные месяцы настали (родились), раны внутренностей наших (печени) зажглись. О Асан, о Хусейн!

Азрет Али их отец, Мухаммед их дед. О Асан, о Хусейн!

Мединские равнины, их ягнята пали мучениками за веру, дети матери Фатмы О Асан, о Хусейн!

Идущие заодно с дедом своим, находятся (стоящие) они в западной части рая, в месте безводном достаточно напившиеся воды. О Асан, о Хусейн!

Муаззин на верху...[1] Но могут ли молиться потомки Мухаммеда под властью русских О Асан, о Хусейн!

Кровавую рубашку на плечи свои взяв, отправился против врага, за интересы веры мучеником стал. О Асан, о Хусейн!

Заканчивается *мерсийе* следующей молитвой.

[1] Значение слова *шуне* мне неизвестно.

*

Мей худай, ай Асаным, вай Союным. Азрет Али ве азрет Фатма, ве азрет Асан, ве азрет Союн урку ичен мединенын мектебте дин исламнын. Миборек айн миборек гуну алланын ерза шерфи ичен мей худай. Гайрым Аллам шеффат дувасына неморым калма.

После прочтения этой молитвы пришедшие прощаются и уходят.

Во время *уразы*, поста в месяц Рамазан, называемый гурбетами Ширамазан, читаются следующие стихи.

1

Ширамазан айларында догду ферман
Ель готериб дува етсен джана дерман.

2

Евинизде пиширен ашын татлы босун.
Кыз балларыныз гер бир йякта дуваджы босун

3

Евинизде йякканыныз такта босун
Ер балларыныз епир йякта сокта босун

4

Йерде дуран наале чечек йерде янар.
Гокте дуран наале чечек гокте янар

5

Евелики пегамбер куюга душкен
Артуннан мелякилер гокке алган.

6

Денизны ортасында шапшуб еден
Балык мекен йоксан пегамбери маалум екен.

7

Пегамбери бир оглу вар, Асан атлы алты яшар.
Бир оглу вар Союн атлы еды яшар

8

Ак камыштан кыйя-кыйя гендисине еми
япар.
Емиси сува батар судан куран олуб гокке
учар.

9

Кебе йолунда бир бала олюп ята
Агызына борнуна тос топрак толуп ята
Кеткен, кечкен аджи бабалар джинназе-
сины кылып ята.

В месяц Ширамазан появился (родился) ферман.

Если ты будешь молиться, вознеся руки, то для души (будет) исцеление (лекарство)

Пища, которая варится в вашем доме, да будет сладкая. А ваши дочери (дети — девочки) всюду (в любой стране) пусть будут молитвенницами за вас.

Топливом (то, что вы сжигаете) в вашем доме пусть будут доски (доска), а ваши сыновья (дети—мальчики) всюду пусть будут софтами.

(Если) наргиле стоит на земле, то на земле цветок горит. (А если) наргиле стоит на небе, (то и) на небе цветок горит.

Первый пророк в колодец упал, а идущие за ним ангелы на небо его вознесли.

По средине моря болтающееся, (что это) рыба ли, или известный пророк?

У пророка был сын, один по имени Асан шести лет (букв. шесть лет живет), а другой был сын, семи лет, по имени Суюн.

Из белого камыша рубя, рубя себе готовит пищу. Его пища в воду погружается, а из воды, став паром (став сухой), на небо возносится.

По дороге в Каабу лежит мертвое дитя. Лежит оно, а во рту и носу (у него) полно земли и пыли. Проходящие и идущие пилигримы совершают молитву над его могилой (букв. носилками).

Как стихи о страданиях Хусейна, так и стихи, читаемые во время поста в месяц Рамазан, гурбеты скрывают. В особенности последние. Да и знают-то их немногие. Главным образом *накыбы* — духовные их главы. Вся прочая же масса страшно темна и невежественна. Грамотность среди гурбетов очень низка.

Что ожидает гурбетов в будущем?

Трудно, конечно, сказать. В данный момент можно констатировать только медленное разрушение их быта и постепенное слияние с татарами. Правда, татары пока еще пренебрежительно относятся как к гурбетам, так и к цыганам вообще. Они называют их *чингене,* а при брани *фрауни.* До войны, например, татары не позволяли цыганам хоронить своих покой-

ников на общих мусульманских кладбищах, вот почему у цыган были свои отдельные кладбища.

В пословицах и поговорках татарских цыгане всегда изображаются насмешливо, с отрицательной стороны.

Например: *чингенини казанында ашы колса козуне юху кирмес* если у цыгана в котле осталась пища, то и сон не придет ему на глаза.

Или: *чингенини патшах етсен башта бабасыны асар* если сделаешь цыгана падишахом, то прежде всего он повесит своего отца.

Дети татарские так дразнят цыганских детей:

Чингене чурт, аркасы бит
бир кўман су, аркасин джу.

Цыган беги, на спине блоха, возьми кружку воды и вымой спину.

Но пройдет несколько десятков лет, и многие явления вчерашнего дня исчезнут под влиянием требований сегодняшнего, не оставив после себя столь заметного следа.

И тогда исчезнут цыгане-гурбеты, как народность. О них останется одно воспоминание.

В. Филоненко.

Симферополь.
Октябрь — ноябрь 1929 г.

Примечание: По просьбе редакции А. П. Баранников любезно просмотрел редакторскую корректуру статьи, кроме текстов гурбетов. *Ред.*

К вопросу об арабских знаменах

Бывший долгие годы вице-президентом, а в последний год своей жизни (ум. в 1841 г.) и президентом Британского азиатского общества Earl of Munster[1] издал около 1840 г. в Лондоне на арабском языке литографированный, характера программы, список арабских, турецких и персидских произведений по военному делу, которые он хотел бы приобрести и предпослал списку длинный ряд вопросов и пожеланий, разъясняющих, для чего именно требовались ему как перечисленные им произведения, так и другие, названий которых он не узнал, но которые могли бы дать ответы на интересующие его вопросы. Среди многочисленных, систематически изложенных и иллюстрированных рисунками и чертежами вопросов и пожеланий на страницах 40—41 находятся следующие, на которые настоящая статья и пытается дать некоторые ответы.

ثم نرغب ان نعرف كلما يتعلق باللوا و الرايات فى زمان الجاهلية و بعقوب قريش و بلوا النبى صلى الله عليه و سلم مثل اعلام الدين و راية الاسلام و الراية الشريفة و اولاً اظهره فى يوم الحنين و اختلاف راية الانصار و المهاجرين و بالعقوب فى جيش خالد بن الوليد حين فتح الشام و براية بنى امية البيضاء و اعلام بنى عباس السود و اللواين المسماين السحاب و الظل و اعلام الدولة الفاطمية و اعلام كل لدول مثل طوغ التتر و الدولت العثمانية و الجتر والجاليش فى دولتى المماليك و كانت فى راسها خصلة من الشعر و راية امير تمور مع صورة لوييل (sic) براية الفرس المسمية بدرفش التى كانت منقوشة عليها صورة الشمس و الكبش

ثم كلما يتعلق بالاكرام و الشرف الذى يقدمه المسلمون الى اللواء

ثم نرغب ان نعرف كلما يتعلق بالشاش و الشطفة و العذبة المعلقة على راس الرايات بكتابة نصر من الله و فتح قريب و كلما يتعلق بالكتابات التى كانت محررة على اللوايات مثل صورة التوحيد لا اله الاّ الله محمد رسول الله و اسماء الخلفاء

[1] Краткие биографические сведения о нем см. в отчете Royal Asiatic Society за 1841 г. Сокращенное заглавие программы: كتاب فهرست الكتب.... فى علم الحرب

و السلاطين مثل لواء الدولة الفاطمية التى دخلت بغداد فى سنة ۴۵۰ و كان مكتوبًا
عليها الامام المستنصر بالله امير المومنين ابو تميم معد و الشاش و الشطفة و العذبة
هى الشى الاكثر جوهرًا و حرمةً

ثم كلما يتعلق بالراية الصغيرة و الكراديس و الكتايب و خزينة البنود

Хотя со времени обнародования списков и вопросов Munster прошло уже почти три четверти века и за это время успел значительно возрасти интерес к вопросам внешнего быта мусульманских народов, специальных исследований, посвященных мусульманским знаменам, еще не появилось. Не только еще не изданы, но повидимому и не обнаружены упоминаемые в Фихристе специальные трактаты *Китāб-ал-алвийа* Исх̮āка ибн Бишра[1] и *Китāб-ар-рāйāт* Абӯ-л-Бах̮тари.[2] Не опубликовано еще четвертое дополнение к известному труду историографа Турции Ваc̣ыф-эфенди, на которое в 1857 г. указал Schlechta-Wssehrd как на источник для изучения вопроса о турецких знаменах.[3] Не издана и хранящаяся в Милане и описанная Griffini рукопись первой половины XIII в., содержащая многочисленные рисунки знамен, принимавших участие в битве при С̣иффӣне.[4]

С другой стороны, за это время в Европе и Азии издано такое количество восточных текстов, в той или иной мере могущих служить источниками и пособиями при изучении этого вопроса, а на европейских языках появилось так много научных трудов, так или иначе затрагивающих этот вопрос, что в настоящее время можно уже приступить, хотя бы к предварительной сводке всего материала и дать запоздалый ответ на поставленные Munster вопросы, до сих пор не утратившие значения программы для будущей монографии о восточных, в частности мусульманских знаменах.

Размеры статьи вынуждают меня, не касаясь вопроса о происхождении знамен вообще и ограничившись исследованием источников и пособий, остановиться на арабских знаменах первых годов ислама, как на наименее изученных, и лишь в самых общих чертах коснуться позднейших арабских знамен и некоторых терминов, приведенных в вопроснике Munster.

---

[1] **Фихрист**, ed. Flügel. Lpz. 1871, 94.
[2] Ibid., 110.
[3] ZDMG, XI, 547—549.
[4] Centenario Amari, I, 402 sq.

Арабы, вероятно в подражание персам, очень рано начали употреблять знамя, как эмблему или символ войны.[1] Первые достоверные сведения восходят к V в. нашей эры, когда власть в Мекке перешла к ķорейшитам в лице Ķусạя (предка Мухаммеда в пятом колене), который сосредоточил в своих руках права охраны храма, обслуживания паломников, председательствования в совете и поднятия знамени — لواء.[2] В «доме совета» Ķусạй сам привязывал к копью кусок белой ткани и передавал это знамя лично или через одного из своих сыновей назначенному им предводителю отправляющегося в поход отряда. Эта церемония называлась *'акд-ал-лива̄* и соблюдалась с того времени вплоть до самого падения арабского владычества.[3] Приводя эти сведения, Caussin de Perceval ссылается на парижскую рукопись *Сӣрат-ар-расӯл* (Ms. de la Bibl. Nat. № 629, fol. 18), в издании же Wüstenfeld указания на то, что знамя Ķусạя было белого цвета, не имеется.

Перед своей смертью Ķусạй передал все свои права, в том числе и право привязывать военное знамя, своему первенцу 'Абд-ад-да̄ру.[4] В последствии власть поделилась между потомками 'Абд-ад-да̄ра — Омейядами и второго сына Ķусạя, 'Абд-Мана̄фа — Ха̄шимитами: в руках последних со временем оказалась вся гражданская власть в Мекке, первым осталась одна военная, а следовательно и право поднятия знамени.[5]

В сражении при селении Нахла в 585 г. н. э. центром ķорейшитов командовал Харб ибн Омейя, при котором находилось знамя راية Ķусạя, называемое *ал-'уķа̄б* (орел).[6] Приводя это сведение, повидимому, на основании одного лишь *Кита̄б-ал-ага̄ни* (в изданной Wüstenfeld редакции *Сӣрат-ар-расӯл* Ибн Хиша̄м говорит лишь об участии Мухаммеда в этом сражении),[7] Caussin de Perceval без указания источника добавляет, что бывшее у Харба знамя называлось «орлом» как знак верховного командования,[8] на что в *Кита̄б-ал-ага̄ни* никаких указаний не имеется.

[1] Artin Pacha, 29; d'Ohsson, I, 262.
[2] Ибн Исха̄ķ, 80; Табари, I, 1097.
[3] Caussin de Perceval, I, 237—238; Syed Ameer Ali, 3.
[4] Ибн Исха̄ķ, 83; Табари, I, 1099.
[5] Muir, I, CCXLVII, CCLXXI; Syed Ameer Ali, 6.
[6] Кита̄б-ал-ага̄ни, XIX, 74, 76.
[7] Ибн Исха̄ķ, 119.
[8] Caussin de Perceval, I, 306.

Кроме военного знамени لوآء в доисламское время существовало еще знамя или вернее флаг راية, служивший для обозначения жилищ проституток.[1]

Если верить комментатору *Муфаддалийат* Абӯ Мухаммеду ал-Ḳāсиму, *ливā* поднимались в день ярмарки ʻУкāза над палатками предателей غادر.[2]

Наконец, как указал мне И. Ю. Крачковский, флаги вывешивались перед винными лавками حانوت в знак наличия в них товара (G. Jacob предполагает, что такими знаками служили зеленые ветки).[3]

Свое первое знамя لوآء Мухаммед привязал عقد в месяце рамадāне 1 г. х. (март 623 г. н. э.) для Хамзы ибн ʻАбд-ал-Мутталиба, которому он поручил с отрядом мухāджиров преградить путь каравану неверных ḳорейшитов, возвращавшихся в Мекку из Сирии под предводительством Абӯ Джахля. Это знамя было белого цвета и нес его Абӯ Марсад.[4] В шаввāле того же года (апрель 623 г. н. э.) Мухаммед привязал свое второе белое знамя لوآء ابيض для ʻУбайды ибн ал-Хāриса при отправлении его в поход против племени Рāбиг.[5] Передавая эти два события в другой редакции и на основании других источников, Ибн Исхāḳ, а за ним и Табари для обозначения знамен Хамзы и ʻУбайды употребляют слово *рāйа*, а не *ливā*.[6] Под тем же годом у Ибн Саʻда упоминается еще ряд знамен, из которых одно Мухаммед привязал для Саʻда ибн Абӯ Ваḳḳāсā при отправлении его с отрядом мухāджиров в ал-Харрāр, а остальные сопровождали самого пророка в его первых небольших экспедициях из Медины. Все эти знамена назывались *ливā* и были белого цвета.[7]

В битве при Бадре во 2 г. х. (624 г. н. э.) уже на поле сражения (из Медины он вышел без привязанных к копьям знамен على غير لواء معقود) Мухаммед привязал три белых *ливā* и роздал их предводителям мухāджиров и ансāров (отдельно племенам Хазрадж и Аус). Большое *ливā* мухāджиров, которое нес Мусʻаб ибн ʻУмайра, служило знаменем самому пророку.[8] Кроме

1 Ал-Фахри, ed. Ahlwardt, 144; ed. Derenbourg, 164.
2 The Mufaḍḍalīyāt, ed. C. J. Lyall, 56.
3 G. Jacob, 100.
4 Ибн Саʻд, 2; Табари, I, 1265; Вāḳиди 2; Васыф-эфенди у Schlechta-Wssehrd, ZDMG, XI, 547.
5 Ибн Саʻд, 2; Табари, I, 1265; Вāḳиди, 2.
6 Ибн Исхāḳ, 416 и 419; Табари, I, 1268.
7 Ибн Саʻд, 3 и 4.
8 Ибн Саʻд, 8; Ибн Исхāḳ, 432; Вāḳиди, 45 и 53.

этого *лива̄* перед Мухаммедом несли еще два черных *ра̄йа* رايتان سوداوان; одно из них называлось *ʿукаб* и нес его ʿАли ибн Абӯ Ṭа̄либ, другое — один анса̄р.[1] У мекканцев равным образом было три *лива̄,* которые несли потомки ʿАбд-ад-да̄ра.[2] Здесь необходимо отметить, что Ṭабари совсем не упоминает о бывших в этом сражении *лива̄,* а Ва̄киди, говоря о знамени, которое пророк вручил دفع Мусʿабу, называет его один раз *ра̄йа* (стр. 51), а другой раз — *лива̄* (стр. 53).

В состоявшемся в том же году походе против племени Кайнука̄ʿ знаменем Мухаммеда было белое *лива̄,* а *ра̄йа* в тот день при нем не было.[3]

Готовясь принять бой с неверными корейшитами у горы Оход в 3 г. х. (625 г. н. э.), Мухаммед потребовал три копья رمح, привязал عقد к ним три *лива̄* и вручил دفع знамя муха̄джиров, служившее ему главным знаменем لواء الاعظم, Мусʿабу ибн ʿУмайре, знамя Аус — Усайду ибн Худайру и знамя Хазрадж — Саʿду ибн ʿУба̄де.[4] Когда Мусʿаб был убит, Мухаммед передал اعطى свое знамя لواء ʿАли ибн Абӯ Ṭа̄либу.[5] Сам пророк во время боя сидел под *ра̄йа* анса̄ров[6], а по другой редакции под *ра̄йа* Мусʿаба[7]. У корейшитов по одной версии, как и в битве при Бадре, имелось три *лива̄,* которые были привязаны в «доме совета» и находились в руках потомков ʿАбд-ад-да̄ра;[8] по другой — одно *лива̄,* которое нес правнук ʿАбд-ад-да̄ра, Ṭалха ибн Абӯ Ṭалха,[9] а после того как он был убит, восемь других знаменосцев صاحب لواء из того же рода, которые все по очереди пали в этом бою.[10] При вручении этих знамен Абӯ Суфйа̄н в своем напутственном обращении к знаменосцам сказал между прочим: «гибель (в переводе Weil'я: судьба) людей находится в зависимости от их знамен: когда гибнут знамена, гибнут и люди».[11] Ибн Исха̄к, а за ним и Ṭабари употребляют в данном месте термин *ра̄йа*, а Ва̄киди — *лива̄.*

[1] Ибн Исха̄к, 433; Ṭабари, I, 1297.

[2] Ибн Саʿд, 8; Ва̄киди, 53.

[3] Ибн Саʿд, 19.

[4] Ибн Саʿд, 27; Ибн Исха̄к, 560; Ṭабари, I, 1394; Ва̄киди, 214, 223 и 231; Vakidi—Wellhausen, 106.

[5] Ибн Исха̄к, 566; Ṭабари, I, 1404.

[6] Ибн Исха̄к, 566.

[7] Ва̄киди, 237.

[8] Ва̄киди, 201.

[9] Ибн Саʿд, 27; Ва̄киди, 202.

[10] Ибн Саʿд, 27; Ибн Исха̄к, 570; Ṭабари, I, 1401.

[11] Ибн Исха̄к, 562; Ṭабари, I, 1399—1400; Ва̄киди, 219.

В том же 3 г. х. (625 г. н. э.), отправляясь в Ḫамрā-ал-асад, Муḫаммед вручил свое знамя, которое было привязано еще накануне,[1] ʻАли ибн Абӯ Ṭāлибу или Абӯ Бекру.[2]

Во время пребывания Муḫаммеда в Медине, по мнению Caetani вероятно в 3 г. х. (624—625 г. н. э.),[3] к нему перешли девять ʻабситов. Он пожалел, что их не десять, так как в таком случае они могли бы образовать отдельный отряд со своим знаменем لواء. Когда к ним присоединился ṭаимит Ṭалḫа ибн ʻУбайдаллā, Муḫаммед привязал им знамя и назвал их ал-ʻашара (десяток).[4]

При втором походе в Бадр в 4 г. х. (625 г. н. э.) главное знамя Муḫаммеда нес ʻАли ибн Абӯ Ṭāлиб.[5]

В битве у окопов в 5 г. х. (627 г. н. э.) *ливā* мухāджиров, служившее знаменем самому пророку, нес Зайд ибн Ḫāрис̱, а *ливā* ансāров — Саʻд ибн ʻУбāда.[6]

В походе против племени Ḳурайẓа в 5 г. х. (627 г. н. э.) знамя пророка (*ливā* по Ибн Саʻду, *рāйа* по Ṭабари) нес ʻАли ибн Абӯ Ṭāлиб.[7]

При походе к источнику ал-Мурайсӣ в 6 г. х. (628 г. н. э.) Муḫаммед вручил знамя راية мухāджиров Абӯ Бекру, а знамя راية ансāров — Саʻду ибн ʻУбāде.[8]

Готовясь к осаде Ḫайбара в 7 г. х. (628 г. н. э.) Муḫаммед, по свидетельству Ибн Саʻда и Вāḳиди, впервые вместо обычных белых *ливā* роздал своим военачальникам *рāйа*. Личное знамя пророка راية النبى было черного цвета и полотнищем ему служил плащ برد[9] ʻĀиши; называлось оно *ал-ʻуḳāб* (орел) и вручил его пророк ʻАли ибн Абӯ Ṭāлибу, а два других знамени راية — Ḫубāбу ибн Мунẕиру и Саʻду ибн ʻУбāде;[10] здесь уместно отметить, что по свидетельству Абӯ Юсуфа Яʻḳӯба,[11] ссылающегося на переданные Ибн Исḫāḳом слова самой ʻĀиши, черное знамя راية пророка было

1 Vakidi — Wellhausen, 149.
2 Ибн Саʻд, 34; Vakidi — Wellhausen, 149.
3 Annali dell' Islam, III, § 66.
4 Ibn Saʻd — Wellhausen, стр. 32 арабского текста.
5 Vakidi — Wellhausen, 168.
6 Ибн Саʻд, 48.
7 Ибн Саʻд, 53; Ṭабари, I, 1485; Vakidí — Wellhausen, 211.
8 Ибн Саʻд, 45; Vakidi — Wellhausen, 176.
9 Dozy. Vétements, 59 сл.
10 Ибн-Саʻд, 77; Vakidi — Wellhausen, 269—270.
11 Китāб-ал-ḫарāдж, 119.

сделано из украшенного по краям (как Fagnan переводит слово مُرَحَّل)[1] покрывала مرط,[2] принадлежавшего ʽĀише; по свидетельству Яʽкӯби[3] знамя *ал-ʽуķāб* было сделано из *ṭайласāна*, т. е. длинного куска материи, который накидывают на плечи и конец которого свешивается на спину,[4] и, наконец, по свидетельству ан-Навави,[5] оно было сделано из *намира* — плаща в роде *бурда*.[6] По словам Ибн Хишāма, *рāйа*, которое Муḫаммед вручил ʽАли, было белого цвета بيضاء.[7] При дальнейшем описании того, как войска пророка брали приступом укрепления Ḫайбара, Ибн Саʽд, Ибн Исḫāķ и Вāķиди в издании Kremer употребляют исключительно термин *рāйа*,[8] а Ṭабари и Вāķиди в передаче Wellhausen'а то *ливā*,[9] то *рāйа*.[10]

В битве при Мута в 8 г. х. (629 г. н. э.) Муḫаммед назначил военачальником Зайда ибн Ḫāриса, в случае гибели его — Джаʽфара ибн Абӯ Ṭāлиба и в случае гибели последнего — ʽАбдаллāха ибн Равāḫа.[11] Все они один за другим пали в бою со знаменем راية пророка в руках, после чего по предложению взявшего знамя Сабита ибн Арķама предводителем был избран Ḫāлид ибн Валӣд, к которому и перешло знамя. Передавая это событие, Ибн Исḫāķ, Вāķиди и Ṭабари в одной из двух приводимых последним редакций[12] употребляют термин *рāйа*, а Ибн Саʽд и Ṭабари в другой редакции[13] — *ливā*. Ибн Хишāм, дополняя Ибн Исḫāķа, приводит рассказ о том, как Джаʽфар, защищая знамя لواء пророка и лишившись правой руки, взял знамя в левую, а когда ему отрубили и эту руку, он держал его прижимая обрубками рук к груди, пока не был убит.[14]

В том же 8 г. х. (629 г. н. э.), посылая ʽАмра ибн ал-ʽĀси в Зāт-ас-салāсил, Муḫаммед вручил ему одно белое *ливā* и одно черное *рāйа*.[15]

[1] Kitāb-al-kharādj, traduit et annoté par Fagnan. Paris, 1921, 297.
[2] Dozy, 404 sq.
[3] Historiae, II, 96.
[4] Dozy, 278 sq.
[5] Тахзӣб-ал-асмā', 46.
[6] Dozy, 426.
[7] Ибн-Исḫāķ, 756.
[8] Ибн Саʽд, 80 и 81; Ибн Исḫāк, 761 и 762; Вāķиди, 391.
[9] Ṭабари, I, 1579; Vakidi — Wellhausen, 270 и 271.
[10] Ṭабари, I, 1580 и 1581; Vakidi — Wellhausen, 271.
[11] Ибн Исḫāķ, 791; Vakidi — Wellhausen, 309.
[12] Ибн Исḫāķ, 794, 795; Вāķиди, 402; Ṭабари, I, 1614, 1616.
[13] Ибн Саʽд, 94; Ṭабари, I, 1616.
[14] Ибн Исḫāķ, 795.
[15] Vakidi — Wellhausen, 315.

Во время похода, окончившегося взятием Мекки в 8 г. х. (630 г. н. э.) Мухаммед, придя в Кудайд, привязал знамена عقد الألوية و الرايات а по Табари со ссылкой на Вакиди (ни в издании Kremer, ни у Wellhausen этого нет) привязал عقد *лива̄* и развернул نشر *ра̄йа*,[1] и роздал их племенам.[2] В Кудайде к войскам Мухаммеда присоединилось племя Сулайм в количестве около 1000 всадников по одной версии с двумя *лива̄* и пятью черными *ра̄йа*,[3] по другой — присоединившись к пророку, сулаймиты просили его дать им красное знамя لواء احمر, что Мухаммед и сделал.[4] Чтобы произвести должное впечатление на приехавшего к нему в Марр-аз-захра̄н для переговоров Абӯ Суфйа̄на, Мухаммед решил показать ему свои силы, и прошли перед ним племена, собравшиеся к пророку со своими знаменами.[5] По одной версии, готовясь ко вступлению в Мекку, Мухаммед поставил аз-Зубайра ибн ал-ʻАвва̄ма во главе конницы муха̄джиров и анса̄ров и вручил ему свое *ра̄йа* с приказанием водрузить его غرز в Верхней Мекке;[6] по другой — *ра̄йа* пророка находилось в тот день в руках Саʻда ибн ʻУба̄ды[7] и при вступлении в Мекку Мухаммед поручил ʻАли взять его от Саʻда и вступить с ним в город.[8]

Во время похода из Мекки против племени Хава̄зин в 8 г. х. (630 г. н. э.), готовясь к бою в долине Хунайн, Мухаммед построил свои ряды и роздал знамена الألوية و الرايات; *лива̄* муха̄джиров нес ʻАли ибн Абӯ Та̄либ, одно *ра̄йа* — Саʻд ибн Абӯ Ваккас и другое — ʻАмр ибн ал-Хита̄б, *лива̄* племени Аус — Усайд ибн Худайр и *лива̄* племени Хазрадж — Хубаб ибн Мунзир; кроме того, были отдельные *лива̄* и *ра̄йа* у каждого племени и даже каждого рода بطن и несли их наиболее достойные из этих племен и родов.[9] Один из предводителей непокорного племени Хава̄зин ехал на верблюде, держа в руке длинное копье, к концу في راس которого было привязано черное знамя راية سوداء,[10] другой — на коне с красным знаменем

[1] Табари, I, 1630.
[2] Ибн Саʻд, 97; Vakidi—Wellhausen, 326.
[3] Vakidi—Wellhausen, 330.
[4] Ibn Saʻd—Wellhausen, стр. 40 арабского текста.
[5] Ибн Исха̄к, 814
[6] Табари, I, 1635.
[7] Ибн Саʻд, 98.
[8] Ибн Исха̄к, 816; Табари, I, 1636.
[9] Ибн Саʻд, 108; Vakidi — Wellhausen, 357—358.
[10] Ибн Исха̄к, 845; Табари, I, 1660.

в руках.[1] Для преследования противника Мухаммед послал Абӯ ʻАмра ал-Ашʻари; когда тот был убит, его знамя راية взял его родственник Абӯ Мӯса ал-Ашʻари и продолжал руководить боем.[2]

Во время похода ʻАли ибн Абӯ Ṭāлиба для уничтожения идола ал-Фулс в 9 г. х. (630 г. н. э.) черное *рāйа* нес Сахл ибн Хунайф, а белое *ливā* — Джаббāр ибн Ṣахр.[3]

При походе в Табук в 9 г. х. (630 г. н. э.) по свидетельству Вāкиди, главное *ливā* пророка нес Абӯ Бекр и главное *рāйа* — Зубайр ибн ал-ʻАввāм, знамя племени Аус—Усайд ибн Худайр и знамя племени Хазрадж — Абӯ Дуджāна или Хубāб ибн Мунзир.[4] Кроме того, каждое арабское племя قبيلة и каждый род بطن ансāров имели свои *ливā* или *рāйа*.[5] По словам ал-Навави пророк вручил Абӯ Бекру в этом походе не *ливā*, а свое главное *рāйа* راية العُظمى.[6]

При отправлении ʻАли ибн Абӯ Ṭāлиба в Йемен в 10 г. х. (631 г. н. э.) Мухаммед взял чалму, сложил ее вдвое четырехугольником, прикрепил на конце копья, вручил им и сказал: «вот это знамя!» اخذ عمامة فلفّها مثنية مربّعة فجعلها فى راس الرمح ثم دفعها اليهم قال هكذا اللوآء. ʻАли принял его и передал затем Масʻӯду ибн Синāну.[7]

Уже лежа на своем смертном одре 1-го Рабӣʻ-ал-еввел 11 г. х. (март 633 г. н. э.), Мухаммед, направляя в Сирию против румов Усāму ибн Зайда, собственноручно привязал ему знамя لوآء, которое тот передал своему знаменосцу Бурайде ибн ал-Хусайбу.[8] При получении известия о смерти пророка Бурайда водрузил это знамя перед входом в жилище Мухаммеда, где оно оставалось до избрания халифом Абӯ Бекра, который приказал отнести его обратно в ставку Усāмы и не отвязывать до окончания похода.[9] При выступлении отряда Усāмы из ал-Джурфа Абӯ Бекр вышел проводить его[10] и, подавая пример уважения к оставшимся после

[1] Vakidi — Wellhausen, 360.
[2] Ибн Исхāк, 853; Vakidi — Wellhausen, 365.
[3] Vakidi — Wellhausen, 389.
[4] Vakidi — Wellhausen, 393.
[5] Ибн Саʻд, 119; Vakidi — Wellhausen, 395.
[6] Тахзӣб-ал-асмā', 660.
[7] Ибн Саʻд, 122; Vakidi — Wellhausen, 417—418.
[8] Ибн Саʻд, 136; Vakidi — Wellhausen, 433—434.
[9] Vakidi — Wellhausen, 434.
[10] Vakidi — Wellhausen, 435.

пророка реликвиям, приказал торжественно перенести знамя из ставки Усāмы к месту расположения войск и сам сопровождал при этом пешком ехавшего на коне полководца.[1] Во время торжественного въезда Усāмы в Медину при возвращении из этого похода Бурайда нес перед ним врученное ему пророком знамя. Усāма хранил затем у себя это знамя до самой смерти.[2]

Подводя итоги приведенным историческим данным, приходится придти к заключению, что у арабов до Мухаммеда и при жизни пророка знамя не имело того государственного и культового значения, которым оно пользовалось в то время у некоторых других народов, и употреблялось как эмблема и символ войны[3] или, еще вероятнее, лишь как знак войскового объединения и командования.[4] При племенном быте арабов, слабо развитой городской жизни и лишь зарождающейся государственности, с одной стороны, и при отрицательном отношении Мухаммеда ко всякому символизму материальному и графическому, с другой, становится понятным, что постоянного, официального знамени у него никогда не было[5] и в каждом отдельном случае, посылая в поход отряд или целое войско, пророк привязывал к копью начальника отряда, как это формулировано в Китāб ал-харāдж,[6] кусок какой-либо бывшей под рукой ткани, обыкновенно сложенную особым образом чалму[7] или более крупное полотнище вроде плаща, шали, покрывала и т. д. *(бурд, мирт, намира* или *тайласāн).*[8]

Называлось такое знамя сперва *ливā*, а затем иногда *ливā*, иногда *рāйа*. По свидетельству Wassif-Efendi у Schlechta-Wssehrd, *ливā* соответствует турецкому *байрак*, а *рāйа* — *санджак*.[9] Freytag полагает, что словом *ливā* обозначалось знамя военачальника, а словом *рāйа* — знамя племени.[10] Sprenger, указывая, что лексикографически *ливā* и *рāйа* одно-

[1] D'Ohsson, I, 263.
[2] Vakidi — Wellhausen, 436.
[3] Artin Pacha, 29.
[4] Annali dell'Islam, III, § 66.
[5] Artin Pacha, 29.
[6] Китāб-ал-харāдж, 119.
[7] См. выше стр. 351.
[8] См. выше стр. 349; ср. Sprenger, III, 271, прим. 1.
[9] ZDMG, XI, 548.
[10] Freytag, 263.

значущи, все же пытается провести между этими двумя терминами известную разницу и говорит, что *лива̄* обозначает военное знамя, которое указывает в бою место нахождения начальника.[1] Кроме того, по мнению того же исследователя, как *лива̄* употреблялась обыкновенно чалма, как *ра̄йа* — шаль, почему последняя значительно больше первого.[2] Wellhausen,[3] а за ним и Fries[4] отмечают, что между *лива̄* и *ра̄йа* обыкновенно не делают разницы. И действительно, если первоначально во времена пророка *лива̄* и *ра̄йа* должны были обозначать два различных точно определенных предмета, то ко времени дошедших до нас исторических записей о событиях времен Мух̮аммеда это различие уже настолько сгладилось, что не только разные, а иногда одни и те же авторы, говоря об одном и том же знамени, впрочем на основании разных источников, называют его то *лива̄,* то *ра̄йа*, что было уже не раз отмечено выше.[5]

Личное знамя Мух̮аммеда *ра̄йат ан-набӣ* впервые введенное в употребление по одной версии в битве при Бадре во 2 г. х.,[6] по другой, ставшей традиционной, — при осаде Х̮айбара в 7 г. х.,[7] известно под названием *ал-ʿук̣а̄б* (орел). На этом основании Freitag[8] полагает, что уже при Мух̮аммеде на этом знамени было какое-то изображение, а Kremer[9] и за ним Sarre[10] указывают источник, из которого, по их предположению, могло быть заимствовано такое изображение: первый видит этот источник в значке римских легионов, второй — в украшенном орлом национальном знамени персов. Не останавливаясь на весьма спорном вопросе о том, будто орел, как это доказывает Jackson,[11] на которого ссылается Sarre, был национальной эмблемой Ирана, и допуская вероятность предположения Kremer, я все же думаю, что гораздо более прав d'Ohsson, говоря, что пророк назвал свое личное знамя *ал-ʿук̣а̄б* в подражание названию большого

[1] Sprenger, III, 115, прим. 2.
[2] Ibid., III, 271, прим. 1.
[3] Vakidi — Wellhausen, 269, прим. 2.
[4] Fries, 26.
[5] См. выше стр. 346 и др.
[6] См. выше стр. 346.
[7] См. выше стр. 348.
[8] Freitag, 263.
[9] Kremer, I, 80—81.
[10] Klio, III, 361.
[11] JAOS, XX, 57.

знамени Ḳусая, о котором упоминается в *Китāб-ал-агāни.*[1] На возможности существования такого термина в доисламское время указывает и вопрос Munster об عقوب ḳорайшитов, где эта необычная форма, в словарях не указанная, является, как это явствует из контекста, очевидным эквивалентом или искажением формы عقاب. В доисламской и омейядской поэзии слово *'уḳāб* употреблялось, между прочим, как одно из нарицательных имен знамени.[2] العقاب الراية говорит Абӯ Муḥаммед ал-Ḳāсим, ученый комментатор Муфаддалӣййāт.[3] و العرب يسمى الراية عقابا поясняет Белāзори, повествуя о покорении Сирии Ḫāлидом ибн Валӣдом.[4] Мне кажется, что главное военное знамя арабов стало называться иногда *ал-'уḳāб* не из-за изображенного на нем орла, что представляется мне весьма мало вероятным, а потому, что развиваясь в бою над отрядом, оно парило над ним как птица,[5] а знамя главного начальника выделялось среди них, как орел среди других птиц.

...فوق كلّ كـتـيـبـة * لواء كظلّ الطائر المتصرّف

(над каждым отрядом знамя как тень искусной птицы) находим мы у 'Антары.[6]

رأيتُ اللوآءَ كظلّ العقاب

(я видел знамя подобное тени орла) говорит по поводу сражения при Ṣиффӣне цитируемый Абӯ-Ḫанӣфой Дӣнавери поэт Наджāши.[7]

Приводимых Munster в его вопроснике выражений *ливā-ан-набӣ*, а тем более *'алāм-ад-дӣн, рāйат-ал-ислāм* и *рāйат-аш-шарӣфа* в приведенных выше арабских источниках не встречается; первое, вероятно, употреблено им вместо *рāйат-ан-набӣ*, последние звучат как-то по-турецки и наверно более позднего происхождения. Ошибочно и указание на первое появление этого рода знамен «в день *Ḫунайн*»; с этим днем арабские источники не связывают никаких новых знамен, и можно предполагать, что автор вопросника имел в виду именно *рāйат-ан-набӣ*, появившееся впервые в день битвы при Бадре или Ḫайбаре.

[1] См. выше стр. 345.
[2] The Mufaḍḍalīyāt ed. Lyal, 682; The Naḳā'id, ed. Bevan, 437, 972, 1037.
[3] The Mufaḍḍalīyāt, 682 и 853.
[4] Liber expugnationis regionum, 112.
[5] Ср. G. Jacob, 255.
[6] 'Антара, 15, 10 ed. Ahlwardt, стр. 40.
[7] Абӯ-Ханӣфа, 198.

Все имеющиеся в нашем распоряжении данные, за весьма немногими исключениями, сходятся на том, что *лива̄* Мух̣аммеда были белого цвета, а *ра̄йа* черного.[1] О черном *лива̄* упоминается лишь один раз у Ва̄к̣иди в пересказе Wellhausen[2] (при взятии Мекки у Мух̣аммеда были черного цвета чалма, *лива̄* и *ра̄йа*); о белом *ра̄йа* имеются указания у Ибн Хиша̄ма[3] и у Я'кӯби.[4] Замечание Hammer[5] о том, что знамя пророка было, подобно солнцу, желтого цвета, уже давно опровергнуто Hamaker.[6] В противоположность Мух̣аммеду и муха̄джирам у отдельных племен *ра̄йа* были не только черные, но и цветные; о красном знамени, данном пророком отряду из племени Сулайм,[7] и красном знамени одного из предводителей племени Хава̄зин[8] упоминалось уже выше. Джаухари под словом مضر указывает, что знамя этого племени было красного цвета, а знамя жителей Йемена — желтого.[9] Wellhausen, к сожалению без указания источника, говорит, что *ра̄йа* мединцев, как в доисламское время, так и в исламе были красного и зеленого цветов.[10] Говоря о черных знаменах, необходимо отметить, что черный цвет в восточных источниках надо понимать условно: этот термин объемлет все темные цвета, в частности синий (индиго) и фиолетовый.[11] Этим объясняется то обстоятельство, что улемы и муджтахиды в Персии носят до наших дней в воспоминание пророка темносиние чалмы, а не черные. Таким образом и плащ 'А̄иши, из которого было сделано главное знамя Мух̣аммеда, мог быть не только черного цвета, но и темносинего или темнокоричневого.

К сожалению, древнейшие и наиболее достоверные из дошедших до нас источников не дают почти никаких указаний на внешний вид знамен, те же рисунки, которые находятся в описанной Griffini миланской рукописи,[12] очевидно воспроизводят знамена не такими, как они были

[1] Кроме многочисленных цитат, приведенных выше, см. Тах̣зӣб-ал-асма̄', 46, и Corpus juris di Zaid ibn 'Ali, 239—240.

[2] Vakidi — Wellhausen, 333.

[3] Ибн-Исх̣а̄к̣, 756.

[4] Historiae, 151.

[5] Geschichte des Osmanischen Reiches, I, 182.

[6] Réflexions critiques, 8—10.

[7] См. выше стр. 350—351.

[8] См. выше стр. 350.

[9] Freitag, 262.

[10] Vakidi — Wellhausen, 269, прим. 2 и 357, прим. 3.

[11] См. Artin Pacha, 18 прим. 1.

[12] Centenario Amari, 1, 402 сл.

в действительности в сражении при Ṣиффӣне, а в том виде, как они представлялись иллюстратору первой половины XIII в., что должно значительно понижать ценность этого все же весьма любопытного источника. Тем не менее указание Вāḳиди на способ складывания чалмы при прикреплении ее к копью в качестве знамени[1] и свидетельство ан-Навави راية سوداء مربعة من نمرة و لواء ابيض[2] дают основания утверждать, что полотнища знамен пророка были четырехугольными, а не треугольными, какими сохранила их до наших дней культовая традиция крайне консервативных шиитов. Четырехугольным изображено черное знамя Аббасидов в парижской рукописи Ḫарӣри,[3] четырехугольно ввиде хоругви и знамя ал-Мохадов, хранящееся в Музее древностей Испании и воспроизведенное у Le Bon.[4] Древком служило всегда копье, почему говорить о каких-либо наконечниках и тем более эмблемах, которые появились значительно позднее, в отношении знамен первых годов ислама не приходится.

На вопрос Munster о различии между знаменами мухāджиров и анṣāров можно ответить, что по существу эти знамена могли отличаться друг от друга лишь своим цветом, и то поскольку это касается *рāйа*, так как *ливā* были всегда белого цвета; в отношении же числа и значения этих знамен можно указать, что в то время, как у мухāджиров было лишь одно *ливā* и одно *рāйа*, у анṣāров такого единого знамени не было и племена Аус и Ḫазрадж имели всегда свои отдельные знамена. *Ливā* мухāджиров служило обыкновенно знаменем самому пророку.[5]

Так как знамена должны были служить в бою указанием места нахождения военачальников, то естественно для того, чтобы быть хорошо видимыми, они должны были быть распущенными, а не подвязанными к древку, как утверждает Fries на основании одной фразы из Вāḳиди.[6] Фраза эта, верно понятая Wellhausen, говорит о том, что Муḫаммед направляясь в Бадр, вышел из Медины без знамен и привязал их к копьям своих предводителей, находясь уже на поле сражения.[7] В приведенной уже выше

[1] См. выше стр. 351.

[2] Тахḏӣб-ал-асмā', 46.

[3] Воспроизведено у Migeon. Manuel d'art musulman, I, 129, рис. 13.

[4] La civilisation des Arabes. Paris, 1884, 119, рис. 51.

[5] См. выше стр. 346 и 348.

[6] Вāḳиди, 45.

[7] См. выше стр. 346.

цитате из Вāқиди Табари прямо указывает, что Муҳаммед, готовясь к занятию Мекки, привязал *ливā* и развернул *рāйа.*[1]

Ношение знамени принадлежало самому предводителю, который получал знамя в знак своей власти и вел свой отряд в бой, держа знамя сам или передав его своему знаменосцу. В случае гибели в бою предводителя его знамя, а следовательно и обязанности переходили к его заместителю, иногда намеченному заранее.[2]

Уже в первых походах Муҳаммеда с небольшими силами муҳāджиров и анс̣āров в его отряде имелось обыкновенно три *ливā* и два *рāйа.*[3] По мере присоединения к нему других арабских племен и родов число знамен стало возрастать[4] и во время похода в Мекку, чтобы поразить количеством своих сил своего главного противника Абӯ Суфйāна, Муҳаммед пропустил перед ним свои войска с целым лесом знамен.[5] Каким должно было быть это количество знамен можно судить по тому, что уже десять человек одного рода или племени могли составить отдельный отряд с отдельным знаменем,[6] а в отряде племени Сулайм в количестве около одной тысячи всадников имелось два *ливā* и пять *рāйа.*[7]

По мере развития военного дела знамя, служившее ранее лишь знаком войскового объединения, начинает приобретать значение символа, с которым связана какими-то нитями судьба воинов,[8] защита знамени становится вопросом чести[9] и наконец после смерти пророка знамя начинает почитаться как реликвия.[10]

О знаменах ближайших преемников Муҳаммеда сохранилось еще меньше сведений и не случайно, что Munster о них даже не спрашивает. Можно думать что первые халифы, по примеру пророка, не имели постоянных официальных знамен и продолжали привязывать их к копьям отдельных

[1] См. выше стр. 350.
[2] См. выше стр. 349.
[3] См. выше стр. 346—7.
[4] См. выше стр. 348.
[5] См. выше стр. 350.
[6] См. выше стр. 348.
[7] См. выше стр. 350.
[8] См. выше стр. 347.
[9] См. выше стр. 349.
[10] См. выше стр. 351—352.

военачальников, посылая последних в поход против неверных.[1] Так, по свидетельству *Китāб-ал-хараджж*,[2] Абӯ Бекр привязал *лива̄* к копью Ха̄лида ибн ал-Валӣда, направляя его на завоевание Сирии в 12 г. х. (633 г. н. э.).

Кроме этого *лива̄*, если только автор *Китāб-ал-хараджж* точно привел нужный термин, у Ха̄лида, как указывают Я'кӯби[2] и Бела̄зори,[3] в этом походе было с собой и *ра̄йа*, называемое *ал-'ука̄б*, от имени которого произошло название горного прохода около Дамаска Санийат-ал-'ука̄б, причем, по словам первого из названных историков, это знамя было белого цвета, по словам второго — как и у пророка, черного.

По мере увеличения территории, подвластной исламу, и роста численности правоверных войск личное вручение халифом знамен начальникам отдельных отрядов уступает место посылке этих символов власти чрез посредство особо уполномоченных лиц. Халиф 'Омар в 17 г. х. (638 г. н. э.) послал с Сухайлем ибн 'Адӣ ряд знамен لواء для раздачи их направляющимся на завоевание Ирана войскам.[5] Перечисляя эти знамена, Табари называет их по месту назначения отрядов: *лива̄ Хора̄са̄н, лива̄ Ардашӣр Хурра* и *Са̄бур, лива̄ Истахр; лива̄ Фаса̄* и *Дара̄б-джӣрд, лива̄ Керма̄н, лива̄ Седжеста̄н* и *лива̄ Мукра̄н.*

Как и при Мухаммеде знамя продолжало служить знаком войскового объединения: Ибн Халлика̄н[6] рассказывает, что при завоевании Египта в 20 г. х. (640 г. н. э.) 'Амр ибн ал-'А̄си дал знамя нескольким мелким родам, объединив их предварительно в один отряд.

Относительно цвета знамен этого периода можно полагать, что, как и при пророке, у военачальников они были преимущественно белыми и черными, а у отдельных родов цветными. В книге The Churches and Monasteries of Egypt attributed to Abou-Saleh the Armenian. Transl. by B. T. A. Ewetts, Oxford 1895, p. 120, сказано, что знамя арабов, покоривших Египет, было красного цвета.

Под 14 г. х. (635 г. н. э.) говоря о сражении Мугӣры ибн Шу'бы с жителями Майса̄на, Табари[7] приводит интересный случай поднятия, если

[1] Ср. Artin Pacha, 30.
[2] Кита̄б-ал-хара̄дж, 119.
[3] Historiae, 150—151.
[4] Liber expugnationis regionum, 112.
[5] Табари, I, 2568—2569.
[6] Ibn Khallican, I, 386.
[7] Табари, I, 2386—2387.

так можно выразиться, самодельных знамен, не служивших знаком войскового объединения или командования, а имевших единственной целью устрашение врага: пришедшие на помощь Мугӣре женщины, по призыву Арды бинт ал-Х̱ā̱рисы, привязали в виде знамен لواء свои вуали خمار и двинулись на врага.

В сражении при Сиффӣне 37 г. х. (657 г. н. э.) участвовал целый ряд знамен, из которых главным знаменем ʿАли было *рāйа* (الراية العظمى),[1] а главным знаменем Муʿāвии — *ливā* (اللواء الاعظم);[2] главным знаменем сирийцев служило *рāйа*, но сражались они, как и ирāканцы под своим *ливā*.[3] ʿАмр ибн-ал-ʿĀси вышел на единоборство с длинным куском черной материи на своем копье شُقّة سوداء على قناة; по словам людей الناس это знамя لواء привязал ему сам пророк, что подтвердил тогда же и ʿĀли.[4]

Когда войска ʿАли стали теснить Муʿāвию, ʿĀмр ибн ал-ʿĀси посоветовал последнему поднять на пиках экземпляры Корана и тем остановить врага.[5] Не стали ли эти кораны прототипом тех наконечников в виде параллелограммов, которые появились впоследствие на древках знамен халифов,[6] или того Корана, который в серебряном квадратном футляре служил наконечником древка *санджак-и шериф* османских турок?[7]

Знаменам Омейядов посвящены две страницы диссертации Fries «Das Heerwesen der Araber zur Zeit der Omeijaden nach Tabari». Хотя автор этой диссертации ограничился в данном случае сводкой найденного им у Табари крайне скудного материала, без привлечения каких-либо других источников, тем не менее материал этот дает основания утверждать, что при Омейядах знамена продолжали служить тем же целям и очевидно в том же виде, как и при Мух̱аммеде. Отдельные племена по прежнему имели свои знамена, которые назывались иногда *ливā*, иногда *рāйа*.[8] При составлении новых войсковых единиц знамя употреблялось как символ единства отряда.[9] Ношение знамени принадлежало самому предводителю, который

[1] Абӯ Ханӣфа, 182.
[2] Ibid. 183.
[3] Ibid. 197.
[4] Ibid. 186.
[5] Ал-Фахри, ed. Ahlwardt, 111; ed. Derenbourg, 126; Абӯ Ханифа, 201 сл.
[6] ZDMG, XI, 549.
[7] См. статью Huart, Encyclopédie de l'Islam s. v. Sandjaḳ sharif.
[8] Табари, II, 472, 799, 1377, 1382, 1536 и 1926.
[9] Табари, II, 1544.

получал его (точнее, для которого оно привязывалось) в знак его власти.[1] Когда предводитель бывал убит, его знамя вместе с его обязанностями переходило к его заместителю.[2] Во многих случаях предводители имели своих знаменосцев.[3] Защита знамен была вопросом чести и иногда целый ряд знаменосцев падал в бою, защищая порученное[4] им знамя. Как не встречавшееся ранее надо указать отмеченное Fries выражение نزل или جلس تحت راية فلان, что значит «находиться под начальством такого-то».[5] Наконец, особенно интересны равным образом отмеченные Fries'ом случаи поднятия знамени для выражения мирных намерений رفع راية الامان, но не сдающимся противником, а дарующим милость победителем.[6]

Когда Му'āвия стал халифом в Дамаске (41 г. х. = 661 г. н. э.), он водрузил белое знамя, которое вероятно уже служило ему в бытность его правителем Сирии. Этот белый цвет стал официальным цветом Омейядов.[7] После падения этой династии на Востоке белое знамя вместе с 'Абд-ар-Раҳмāном перешло в VII в. в Испанию, где оно оставалось государственным знаменем до окончательного изгнания арабов в XV в.[8]

Brünnow со ссылкой на словарь Lane говорит, что белого цвета было и знамя х̮ариджитов, которые кроме *х̮авāридж* носили названия *х̮арӯрӣйа, мух̮аккима* и *мубайяда*, то есть белые.[9] Повидимому это известие должно относиться ко времени 'Аббасидов, при Омейядах же, как это можно заключить из приводимого ниже случая, х̮ариджиты подымали при восстаниях черные знамена.

В противность правящим Омейядам все восстававшие против них обыкновенно поднимали черное знамя; так поступили в 117 г. х. (735 г. н. э.) Х̮āрис̱ ибн Сурайдж в Х̮орāсāне,[10] в 118 г. х. (736 г. н. э.) Мугӣра ибн Са'ӣд в Куфе,[11] в 119 г. х. (737 г. н. э.) Бахлӯл в Вавилонии,[12] в 128 г. х.

[1] Ṭабари, II, 257, 261 и 521.
[2] Ṭабари, II, 560 и 711.
[3] Ṭабари, II, 326, 1705 и 1830.
[4] Ṭабари, II, 1536.
[5] Ṭабари, II, 521, 522, 879 и 880.
[6] Ṭабари, II, 691 и 1413.
[7] Artin Pacha, 30; Hammer, I, 182; Hamaker, 8.
[8] Artin Pacha, 30—31.
[9] Brünnow, 30, прим.
[10] Ṭабари, II, 1575.
[11] Artin Pacha, 31.
[12] Ṭабари, II, 1624.

(746 г. н. э.) вторично упомянутый выше Ḫāриc̱ ибн Сурайдж в Ḫорāсāне,[1] в 129 г. х. (747 г. н. э.) Абӯ Ḫамза, занявший Мекку во главе ḫариджитов, поднявших на копьях черные чалмы.[2] В том же 129 г. х. выступивший в Ḫорāсāне за ʻАббасидов Абӯ Муслим публично привязал к копьям знамена, присланные ему для этой цели Имāмом Ибрахӣмом; одно из них, *лива̄*, называлось الظل (тень), другое, *ра̄йа* — السحاب (облако); все присутствовавшие при этом оделись в черные платья.[3] Ṭабари и автор *Китāб ал-'уйӯн* объясняют названия *аз-ẓилл* и *ас-саḫāб* тем, что пропаганда ʻАббасидов покрывает землю, как облако, а земля не может быть лишена халифа из рода ʻАббаса, как не бывает она никогда лишена тени.[4] Учитывая то обстоятельство, что ḫорāсāнские повстанцы выступили собственно на защиту прав ʻАлидов, а не ʻАббасидов, можно думать что *ра̄йа* Имāма Ибрахӣма называлось *ас-саḫāб* в подражание такому же названию одной чалмы пророка, которую тот завещал ʻАли.[5] Хотя в приведенных цитатах и не указан цвет знамен Имāма Ибрахӣма, должно полагать, что они были черными, так как обычно цвет знамен соответствовал цвету одежды и кроме того за черный цвет говорит арабская традиция, утверждающая, что черные знамена ʻАлидов, а следовательно и ʻАббасидов должны были выйти из Ḫорāсāна.[6]

Эти черные знамена остались государственным знаменем ʻАббасидов в Аравии до разрушения их империи Хулагу-ḫаном в XIII в. н. э., а в Египте — до взятия этой страны ʻос̱манами в XVI в.[7] Что официальное знамя ʻАббасидов было черного цвета, дальнейших доказательств не требует, о времени же принятия ими этого черного цвета имеются исчерпывающие справки у Silvestre de Sacy[8] и у Emile Amar'a.[9]

Халиф Ма'мӯн в 201 г. х. (816 г. н. э.), назначая своим преемником шиитского имāма ʻАли Риḍу, одел свое войско в зеленые одежды и дал ему

[1] Ṭабари, II, 1919.

[2] Ṭабари, II, 1981.

[3] Ṭабари, II, 1954; Fragmenta, I, 186—187; Elmacin, 92; у Fries указание на это отсутствует.

[4] Ṭабари и Fragmenta, ibid.

[5] Dozy, 306.

[6] Ал-фаḫри, ed. Ahlwardt, 169; ed. Derenbourg, 193.

[7] Artin Pacha, 37.

[8] Chrestomathie, 49 sq.

[9] Archives marocaines, XVI, 231, прим. 4.

зеленые знамена علم.[1] Зеленые знамена развевались над Наубеха̄ром в Балхе, так что можно думать, что таков был в то время цвет всего Х̱ора̄са̄на.[2] Вероятно, персидские шииты после установления власти ʿАббасидов, принявших черный цвет ʿАлидов, изменили свой основной черный цвет на зеленый.[3]

Рядом с черным государственным знаменем при ʿАббасидах существовали и белые знамена отдельных правителей; так Ал-Макӣн[4] говорит, что халиф Мутеваккил, указывая, в каком порядке должны наследовать ему сыновья, дал каждому из них по два знамени, по одному черному в знак наследования престола لواء العهد и по одному белому в знак власти правителя لواء العمل.

Употребление черных знамен арабскими повстанцами, хотя и в несколько ином смысле, продолжалось еще многие века после падения арабской империи; так турецкий историк Рашид под 1127 г. х. (1715 г. н. э.) приводит случай, когда восставшее против правителя Багдада арабское племя *ла̄м* по обычаю всех арабских племен, находившихся в крайней беде, послало черные знамена قرا بيراقلر арабам Баcры и Багдада, чтобы получить от них помощь.[5]

Ко времени третьего ʿаббасидского халифа Ал-Махди относится, повидимому, первое упоминание о красном знамени, как эмблеме восстания, что отмечено акад. В. В. Бартольдом в его книге «Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира» (Баку 1925, стр. 31): в 162 г. х. (778—9 г. н. э.) в Гургане происходило аграрное движение против арабского владычества, где символом было красное знамя и участники назывались سرخ علم, т. е. людьми красного знамени.

Ко времени ʿАббасидов относится, вероятно, появление на знаменных древках наконечников в виде полумесяца, солнца (круг с отверстием посредине), позолоченных удлиненных шариков и параллелограммов, о которых говорит Schlechta-Wssehrd, повидимому, на основании свидетельства Васыф-эфенди.[6] К этому же времени относится и появление надписей на знаменах. На привязанном к веслу مُردىّ знамени африканских рабов الزنج

[1] Т̣абари, III, 1012.
[2] Mez, 59.
[3] Artin Pacha, 35.
[4] Elmacin, 149.
[5] Tariẖi Rašid. Стамбульское изд. 1153 г. х. fol. 121 verso.
[6] ZDMG, XI, 548.

восставших при халифе Му'тамиде в окрестностях Басры под предводительством 'Али ибн Мухаммеда, зелеными и красными буквами был написан 112-ый стих 9-ой суры Корана.[1] Wüstenfeld указывает на то, что 'аббасидский халиф Ķāим послал одному непокорному вассалу Фатимидов ал-Му'иззу ибн Бāдӣсу в Кайравāн мечь, лошадь и знамена с надписями 'Аббасидов.[2] Наконец, при 'Аббасидах, по мере развития внешних форм государственности и придворной жизни, знамя перестает быть только символом войны и становится отличительным знаком всякой власти, одной из ее инсигний.[3] *Ливā* стали развеваться не только над головами халифов, но и всех окружающих их, отличавшихся друг друга количеством и цветом знамен. Повелитель Мосула Сайф-ад-дӣн Гāзӣ первый поднял вместо *ливā санджак*.[4]

Наиболее широкое распространение в качестве инсигний знамена получили при Фатимидах и у мамлюков. Историки того времени не только упоминают о знаменах, но дают описание их внешнего вида и порядка пользования ими. О знаменах этого периода имеется значительное количество весьма ценных сведений в исследовании К. А. Иностранцева «Торжественный выезд Фатымидских халифов» и в подстрочных примечаниях M. Quatremère к его «Histoire des Sultans Mamlouks de l'Egypte» (I, 1, 133, 134, 135, 125, 227, 253; II, 1, 280; II, 2, 77). Статья К. А. Иностранцева и примечания Quatremère дают достаточные ответы на ряд поставленных Munster вопросов.

В заключение интересно отметить, что и в сравнительно недавнее время знамена продолжали бытовать у некоторых арабских народов в том же виде, как и у их далеких предков и, вероятно, в значительной мере сохранили формы старых арабских знамен. Joseph Ohrnwalder в своей книге «Ten years captivity in Mahdi's camp» рассказывает что каждый наместник Махди имел свое пожалованное ему султаном знамя, первый — большое черное, второй — красное и третий, шерӣф, — зеленое (стр. 15) и что двор Байт-ал-амāна в Омдурмане был усажен целым лесом воткнутых в землю копий, на которых развевались знамена, и среди них, возвышаясь под остальными, большое черное знамя первого наместника Махди (стр. 218).

---

1 Ṭабари, III, 1748.

2 Wüstenfeld, 234.

3 Ал-фахри, ed. Derenbourg, 30.

4 Freytag, 263.

5 Цитирую по Artin Pacha, 41.

ЛИТЕРАТУРА

Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Bd. II, Th. I. Die Feldzüge Muhammeds, hgg. von Josef Horovitz. Leiden, 1909.

Ibn Sa'd. Die Schreiben Muhammads und die Gesandtschaften an ihn. Skizzen und Vorarbeiten von J. Wellhausen. IV, Berlin, 1889.

Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von 'Abd-el-Malik Ibn Hischām, hgg. von. F. Wüstenfeld. Göttingen, 1858—1860.

Tabari Annales, cum aliis ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1879—1901.

History of Muhammad's campaigns by Aboo 'Abd-Ollah Mohammad bin Omar al-Wakidy ed. by A. v. Kremer. Bibliotheca Indica. Calcutta, 1856.

Muhammed in Medina, das ist Vakidis Kitab al maghasi in verkürzter deutscher Wiedergabe, hgg. von J. Wellhausen. Berlin, 1882.

Китāб-ал-агāни. Булакское изд.

Abū Hanīfa ad Dīnaweri, Kitāb al-aḫbār aṭ-ṭiwāl, publié par V. Guirgass. Leide, 1888.

Liber expugnationis regionum auctore al-Beládsori, edidit M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1866.

Al-Yáqubi Historiae, ed. Houtsma. Lugduni Batavorum, 1883.

Fragmenta historicorum arabicorum, ed. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1869.

Elmacin. Historia Saracenica. Lugduni Batavorum, 1625.

Китāб-ал-х̮арāдж. Булакское изд. 1302 г.

Kitab tahzib al-asma' by Abu Zakariya Yahya el-Nawawi, ed. by F. Wüstenfeld. Göttinden, 1842—1847.

Corpus juris di Zaid ibn 'Ali. Testo arabo publicato da Eugenio Griffini. Milano, 1919.

Ibn Khallican. Biographical Dictionary, ed. by de Slane.

Elfachri. Geschichte der islamischen Reiche, hgg. von W. Ahlwardt. Gotha, 1860.

Al-Fakhri. Histoire du khalifat et du vizirat, edition du texte arabe par H. Derenbourg, Paris, 1895.

A. P. Caussin de Perceval. Essai sur l'histoire des arabes... Paris, 1847.

A. Sprenger. Das Leben und die Lehre des Moḥammad. Berlin, 1865.

W. Muir. The Life of Mahomet. London, 1861.

A. v. Kremer. Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. Wien, 1875—1877.

M. d'Ohsson. Tableau général de l'Empire Othoman. Paris, 1787—1820.

Silvestre de Sacy. Chrestomathie arabe. T. I. Paris, 1826.

J. v. Hammer. Geschichte des Osmanischen Reiches. Pest, 1827-34.

H. A. Hamaker. Réflexions critiques sur quelques points contestés de l'histoire orientale. Leide, 1829.

M. Quatremère. Histoire des sultans Mamlouks de l'Egypte. Oriental Translation Fund. Paris, 1837.

R. P. A. Dozy. Dictionnaire détaillé des noms des vétements chez les arabes. Amsterdam, 1845.

O. M. v. Schlechta-Wssehrd. Fahnen und Rossschweife bei den Mohammedanern. ZDMG, Bd. XI. Lpz., 1857.

G. W. Freytag. Einleituug in das Studium der arabischen Sprache. Bonn, 1861.

F. Wüstenfeld. Geschichte der Fatimiden-Chalifen. Göttingen, 1881.

R. E. Brünnow. Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden. Leiden, 1884.

G. Jacob. Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen. Studien in arabischen Dichtern. Berlin, 1897.

Jacoub Artin Pacha. Contribution à l'étude du blason en Orient. Londres, 1902.

F. Sarre. Die altorientalischen Feldzeichen mit besonderer Berücksichtigung eines unveröffentlichten Stückes. Klio, III, 1903.

К. А. Иностранцев. Торжественный выезд фатымидских халифов. СПб., 1905.

Leone Caetani. Annali dell'Islam. Milano, 1905—1913.

E. Griffini. Nuovi testi arabo-siculi. Centenario della nascita di Michele Amari. V. I, Palermo, 1910.

N. Fries. Das Heereswesen der Araber zur Zeit der Omaijaden nach Tabari. Tübingen, 1921.

A. Mez. Die Renaissance des Islams. Heidelberg, 1922.

Syed Ameer Ali. The Spirit of Islam. London, 1922.

Encyclopédie de l'Islam s. v. *'alam* и *sandjaḳ*.

М. Гирс.

Дождь, вода и растительность на могиле доисламских арабов

В древнеарабской поэзии поэт, желая выразить оплакиваемому покойному свои теплые чувства и хорошее отношение, часто высказывает пожелание, чтобы дожди обильно орошали его могилу. Иногда к этому пожеланию присоединяется еще и другое: чтобы благоухающая растительность пышно произрастала на ней. С другой стороны, когда поэт хочет оттенить свою недоброжелательность и враждебность к покойному, он посылает ему проклятие, говоря, чтобы дожди не проливались над его могилой.

Приведу несколько примеров.[1] В Ḥamāsa (ed. Freytag, p. 391) приведены следующие стихи Muṭīʿ ibn Ajās'a:

Сказал я туче стонущей тяжелой,
Потоком льющейся обильным, сильным:
Направься на могилу, что я называю,
Излейся там ты на могиле этой;
Скупиться ведь не будет справедливо
Для юноши, при жизни не скупого![2]

[1] Примеры, сюда относящиеся, приведены в большом количестве у I. Goldziher'a в его работе: «Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel», Arch. f. Religionswiss. XIII, 1910, p. 20 sq.

[2] قُلْتُ لِحَنَّانَةٍ دَلُوحٍ * تَسُحُّ من وابِلٍ سَحُوحِ
أُمِّى الضَّرِيحَ الذى أُسَمِّى * ثم آسْتَهِلِّى على الضَّرِيحِ
ليس من العَدْلِ ان تَشِحِّى * على فتًى ليس بالشَّحِيحِ

В Opuscula Arabica (ed. Wright, p. 115, 15 sq.) мы читаем стихи одного бедуина:

О, мои два друга! если я умру, а вашу
Участь далеко отсрочит время,
Проходите мимо вы моей могилы, задержитесь и привет пошлите
И скажите: пусть Аллах тебя дождем напоит, о могила![1]

У поэтессы al-Ḫansā (ed. Cheikho, 1896, p. 219) находим следующие стихи:

Да напоит Аллах могилу, кости скрывшую его
И душу, сильно льющимся дождем обильным![2]

С другой стороны, мы видим, что поэт Ǧerīr, враждовавший с племенем Нумейр, направляет по его адресу такие слова:

Да не благословит Аллах сынов Нумейра.
И пусть не напоены будут их могилы тучей![3]

У доисламского поэта an-Nābigha (ed. Ahlwardt, 21, 26—28) мы находим наряду с пожеланием о дожде и пожелание о растительности. Так мы у него читаем:

Дождь да напоит могилу между Джасимом и Босрой,
Дождь весенний, брызжущий по каплям или ливнем льющий;
Базилик, амбра и мускус да струятся непрестанно
На края могилы этой, как обильный частый дождь;
Да взрастит дождь ненюфары, благовонную траву
О которой лучше говорящего любого я скажу![4]

1 خَليلَىَّ إمّا مُتُّ يومًا و زُحْزِحَتْ * مَناياكُما فيما يُزَحْزِحه الدهرُ
فمُرّا على قبرى فعوجا فسَلِّما * و قولا سقاك اللّهُ بالغيث يا قبرُ

2 سقى اللّهُ ضَرِيحًا جَنَّ اعْظُمه * وروحه بعَزيز المُزْن هَطّال

См. ibid., p. 15:

سَقْيًا لقبرك. من قبر ولا بَرِحتْ * جَوْدُ الرَواعد تَسْقيه و تَحْتلبُ

3 *Naqāid*, ed. Bevan, vol. I, p. 443, 16:

فلا صلّى الإلٰهُ على نُمَيْر * ولا سُقِيتْ قبورهم السَحابا

4 سقى الغيثُ قبرًا بين بُصْرى و جاسم * بغيث من الوَسْمِىّ قَطْرٌ و وابلُ
ولا زال ريحانٌ و مِسكٌ و عنبرٌ * على مُنْتهاه دِيمةٌ ثم هاطِلُ
و يُنْبِت حَوْذانًا و عَوْفًا مُنَوّرًا * سَأُتْبِعه من خيرِ ما قال قايلُ

Пожелание о растительности встречаем также у доисламского поэта 'Aus ibn Ḥağar. Так он говорит:

> Пусть не перестанут мускус, базилик душистый
> Проливаться над тобой прохладно-чистою струей;
> Чтоб и вечером и утром напоять твои останки,
> Чтобы возвышаясь тенью густой осенять твою могилу![1]

О базилике на могиле говорит и Labīd.[2]

Это выражение древнеарабских поэтов утратило уже очень рано (возможно, что еще в доисламское время) свой первоначальный смысл, но в силу одной только традиции продолжало очень долго сохраняться и перешло даже, как переживание, почти без изменений в новейшую арабскую литературу.[3]

Разные предлагались объяснения этому своеобразному выражению. Так напр., Th. Nöldeke считал, что «такие выражения могут быть просто figures of speech, относящиеся к той зелени, которой могила имеет быть покрыта».[4] Sartori полагал, что вода на могиле должна была служить средством, чтобы «отогнать и успокоить покойника, хотя иногда она могла еще иметь значение жертвоприношения и напитка».[5] Goldziher, исходя из существующего у арабов, как и у многих других народов, представления об апотропеистической силе воды, считал, что дождь и вода на могиле должны были предохранять покойника от дурного влияния злых духов. «Durch die häufige Anwesenheit des Regens am Grabe mögen von demselben die bösen Einwirkungen verscheucht werden, vor denen man auch den Verstorbenen schützen will».[6] Вопрос же о растительности на могиле он оставляет без объяснения. Мнение Goldziher'a с правом оспаривает Baudissin, но и предложенное им объяснение не более убедительно. Baudissin полагал, что арабские поэты, выражая свои пожелания о дожде и

[1] لا زال مِسْكٌ و رَيْحَانٌ له أَرَجٌ * يَجْرى عليك بصافى اللَّوْن سَلْسالِ
يَسْقى صداك و مُمْساه و مُصْبحه * رَفْعًا و رَمْسُك محفوف بأَظْلالِ

R. Geyer. Gedichte und Fragmente des 'Aus ibn Ḥajar. S. B. d. Wien. Akad. phil.-hist. Cl., CXXVI. Bd., XIII Abh., 1892, XXXII, 16—17. См. там же (XXXIII, 5):

لا زال ريحانٌ و فَغْوٌ ناضر * يَجْرى عليك بمُسْبلٍ هَطّالِ

[2] Jacob. Altarabisches Beduinenleben, p. 143.

[3] См. I. Goldziher, o. c., p. 20.

[4] Th. Nöldeke, статья «Arabs» в Hastings' Encycl. of Relig. a. Ethics, vol. I, p. 672^{b}.

[5] Sartori. Das Wasser im Totengebrauche. Ztschr. d. Ver. f. Volksk., 1908, p. 367.

[6] I. Goldziher, o. c., p. 44 sq.

растительности, «denken dabei vielleicht an eine Reinigung, die das Wasser hier wie in andern Fällen bewirken solle, aber doch wohl auch an das Grün, das auf dem Grabe wachsen werde; dieses ist ihnen dann wahrscheinlich das Bild eines Fortlebens der Verstorbenen».[1] Это на первый взгляд стройное объяснение страдает тем недостатком, что примитивному мышлению, каковым в значительной степени было мышление доисламских арабов, приписываются категории слишком абстрактные, далеко ему не свойственные.

Я считаю, что генезис рассматриваемых нами выражений кроется в конкретном и наивно-материалистическом миропонимании древних арабов, в их воззрениях на душу, смерть и на судьбу души после смерти человека.

Дело в том, что по весьма распространенному среди примитивных народов представлению покойник, пока мясо цело на нем, вовсе не считается действительно умершим: он еще продолжает все видеть, все знать и все чувствовать. И в этом нет ничего странного и нелогичного: ведь его состояние очень напоминает собою подобные состояния сна, обморока и летаргии! ведь внешностью своей он ничем не отличается от окружающих его соплеменников! а неизбежность и естественность смерти далеко еще не осознаны! Надо, поэтому, окружить его должным вниманием и заботой, его собственность, включая и жену, должна быть неприкосновенна, имущество бережно охраняемо, хозяйство вестись толково, иначе можно навлечь на себя его гнев и недовольство, которые могут выразиться в причинении зла живым, в особенности близким. Душа, которая мыслится, обыкновенно, материальной, чувственной и к тому еще озлобленной, находится невдалеке от него и в свою очередь также нуждается в уходе. Она должна быть во время и как следует накормлена, напоена и согрета. С другой стороны, многие народы верят, что пока мясо совершенно не истлело, душа все еще находится в тесной и неразрывной связи с телом и никак не может, поэтому, проникнуть в царство теней, в свое последнее обиталище.

Проиллюстрирую сказанное некоторыми примерами. На о-вах Ару все имущество покойника собирается на его могиле и его родственники должны носить туда ежедневно пищу до тех пор, пока все мясо на костях не сгниет и кости не будут перенесены на семейное кладбище. Переносу костей предшествует пиршество и эта церемония дает формальное право вдове выйти замуж вторично.[2]

[1] Baudissin. Adonis und Esmun, 1911, p. 437.
[2] E. S. Hartland, статья «Death» в Encycl. of Relig. a. Ethics, vol. IV, p. 442[a].

На о. Тимор несколько дней после смерти вождя кости тщательно очищаются от мяса, которое бросается просто в пещеру. И лишь только тогда, когда кроме скелета ничего не остается, начинается оплакивание покойника, так как до этого он не считается умершим («for it is only then that the dead is dead indeed»[1]).

На о. Целебесе верят, что душа не может проникнуть в царство душ пока тело издает зловоние, т. е. пока мягкие части совершенно не исчезли. «Пока душа воняет — говорят они — она все еще человеческое существо и жители селения душ не пускают ее на свою территорию».[2]

Караибы также полагают, что душа не может войти в страну душ до тех пор, пока мясо на покойнике еще цело.[3]

Греческая церковь в своей погребальной молитве просит, чтобы тело как можно скорее разложилось на свои составные части. Спустя три года после погребения, тело выкапывалось и если его находили совершенно уничтоженным так что кости могли быть перенесены в оссуарий, это рассматривалось народом как доказательство того, что душа умершего в покое. Частично только или совсем не разложившееся тело, наоборот, указывало на греховность и печальное положение покойника. Всеобщее проклятие соответственно этому гласит: «Да не разрушит земля твоего тела».[4]

На этом представлении основан практикующийся у очень многих народов во всех частях света обычай вторичного погребения. Как я уже доказал в другом месте, вторичное погребение является ничем иным, как особым способом погребения, именно таким, при котором покойник хоронится только тогда, когда он превращен в скелет, так как до этого он еще не считается действительно умершим. Первичное погребение, которое рассматривалось всеми, как самостоятельное погребение, вовсе не есть, таким образом, погребение в собственном смысле слова, т. е. отправление покойника в загробный мир, а является только подготовительной стадией ко вторичному, т. е. настоящему погребению, известным обхождением с покойником, имеющим целью тем или иным способом вызвать уничтожение мяса

[1] Ibid.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Abbot. Maced. Folkl., p. 210.

*

и тем самым освобождение души от ее телесной оболочки и наступление подлинной смерти.[1]

Это же представление существовало у древних арабов, а также у евреев талмудического периода.[2]

Из этого представления неизбежно вытекает, что надо принять все меры к тому, чтобы мясо разложилось и как можно скорее. Этим будет достигнуто, с одной стороны, благополучие души: она успокоится и беспрепятственно войдет в селение душ, а, с другой стороны, и благополучие живых: они избавятся от излишних забот и вечного страха сделаться жертвой гнева покойника. Меры возможны двоякие: естественные и искусственные. К первым надо отнести практикуемые многими народами погружение покойника на время в воду, помещение его в муравейнике, выставление на подмостках, погребение на время в земле и т. д. Ко вторым относятся менее распространенные обычаи выкапывания покойника спустя несколько дней после погребения и сдирания мяса с костей, сжигание и съедение мяса и т. д.

Одной из мер, применяемых разными народами для ускорения процесса разложения тела является поливание могилы или тела покойника водой. Так напр., в Ашанти (Африка, Золотой берег) начальник хоронится первоначально в земле и его могила ежедневно поливается водой, чтобы очистить кости от мяса. После нескольких недель кости выкапываются уже совершенно чистыми, кладутся в ящик и прячутся.[3]

На о-вах Малайте и Бауро (Меланезия, Соломоновы о-ва) верят, что даже «ghost of power» бессилен до тех пор, пока тело покойника продолжает пахнуть. Поэтому, чтобы ускорить гниение, они выставляют покойника на воздух, погружают его в озеро или поливают водой.[4]

Очень возможно, что и древние евреи прибегали к воде, как к средству ускорить разложение тела. Так в иерусалимском талмуде, в трактате Moʿed qaṭan I, 80[c] говорится: «Сначала хоронили их (покойников) в mahamōrōth; когда же мясо исчезало, собирали кости и хоронили их в кедрах».

[1] См. мою работу: Die Doppelbestattung und die Überreste des Kultes der Zeder. Mitt. d. Wien. Anthr. Ges., 1930, pp. 209—231.

[2] См. мои работы: Траур вдовы и обычай iftiḍād у доисламских арабов. ДАН-В, 1928, p. 39—43 и Die Doppelbestattung und die Überreste des Kultes der Zeder.

[3] Gundert. Vier Jahre in Ashantee, 1875, 2. Aufl. p. 127; Ellis. The Tshi speaking people of the Gold Coast, p. 266.

[4] Codrington. The Melanesians, 1891, p. 263.

Если мы темное и до сих пор необъясненное слово «mahamōrōth», встречающееся один раз в библии (Psalmi, 140, 11) и два раза в иерусалимском талмуде (Mo'ed qaṭan I, 80ᶜ и Sanhedrin IV, 23ᵈ), поставим в связь с арабским глаголом hᵃmᵃrᵃ, оно должно будет означать 'пруд, бассейн или водоем', куда на время погружался покойник для того, чтобы мясо исчезло. За правильность такого толкования говорит следующее. В Мишне Mo'ed qaṭan I, 6 сказано: «Не роют ниш и гробниц в праздник, но разрешается закончить (или освятить) ниши в праздник; разрешается делать nibrekheth в праздник и гроб на дворе у покойника».

Значение слова «nibrekheth» не вызывает никаких сомнений. Оно является синонимом с библейским «berekha» и арабским «بِرْكَة» и означает 'водоем, бассейн'. Точно также из контекста совершенно ясно, что этот бассейн делался для похоронных целей.

Есть указания на то, что и у вавилонян был обычай поливать могилу водой.[1]

Я считаю, что именно в этом представлении и есть генезис пожелания арабских поэтов, чтобы могила орошалась дождем. Обильный дождь на могиле должен способствовать быстрому исчезновению мяса и тем самым успокоить душу, освободив ее от телесных пут.

Только в этом представлении, по моему, первоначальный смысл древнеарабского обычая поливать могилу водой, обычая, который сохранился вплоть до наших дней.[2]

И только с этой точки зрения нам становится совершенно понятным, почему бедуины Tijāha хоронят своих покойников в Muwejlih, за 2—3 дня пути от места своего кочевья, потому что там есть вода[3] и почему племена Arabia Petraea предпочитают хоронить своих покойников по близости к воде.[4]

[1] См. Delitzsch. Handwörterbuch, p. 479 s. v. נקה и Baudissin. Adonis und Esmun, p. 437, Anm. 3.

[2] О поливании могилы водой у древних арабов см. Ibn Sa'd. I/I, 91, 92 (поливание могилы Ибрагима, сына Муẖаммеда); Ibn Sa'd, II/II, 8, XI, 79 (могилы Муẖаммеда); Ibn Sa'd III/I, 149, Ṭabarī I, 2131 (могилы Абу-Бекра); ibid. V, 194 (могилы Хариджи ибн Зайда). У современных арабов см. Musil. Arabia Petraea, III, 425 и Ḳuṣejr 'Amra, p. 47; Jaussen. Coutumes des Arabes au pays de Moab, 1908, 98; Goldziher, o. c., p. 43 sq.

[3] Jaussen. Coutumes des Arabes, p. 99,

[4] Musil. Arabia Petraea, III, p. 424 («Findet sich in der Nähe Wasser, so ist dies ein bevorzugter Begräbnisplatz»).

II

Перейдем теперь к пожеланию арабских поэтов, чтобы растительность произрастала на могиле.

Среди примитивных народов широко распространено представление, что душа человека после его смерти воплощается в дереве или в каком-либо другом растении. Так напр., в Коймбаторе (южная Индия) верят, что душа покойника воплощается в терновом дереве, почему после смерти человека под такое дерево ставится пища.[1] На Филиппинских о-вах верят, что души умерших воплощаются в определенных деревьях, которые в силу этого щадятся. Проходя мимо такого дерева, туземцы почтительно кланяются и просят прощения у души за нарушение ее покоя.[2] Марави Южной Африки рассматривают кладбище, как святое место, где ни дерево не может быть срублено, ни животное убито, ибо в них обитают души покойников.[3] Диери Центральной Австралии почитают как священные некоторые деревья, считая их перевоплощением своих отцов. Они говорят с уважением об этих деревьях и заботятся о том, чтобы их не срубили или не сожгли. Если срубят такое дерево, верят они, счастье их покинет и они еще будут наказаны за незащиту своих предков.[4]

Такое же представление существует и у современных арабов. Могилы святых (wely) в Сирии и Палестине локализируются чаще всего под каким-нибудь деревом. Деревья эти считаются обиталищем душ святых, их воплощением. Об оливковом дереве, находящемся на могиле святого у Kassr Rabba по дороге в Kerak арабы говорят: «Оно обладает чудодейственной силой, ибо оно прогоняет злых духов... wely живет в этом дереве. Это дерево посажено на его могиле». «Вся земля, осененная этим деревом, служит его жилищем, — сказал араб о пышном теребинте *(Pistacia terebinthus)*, находящемся на могиле святого у Taibeh, недалеко от Hanzireh, — кроме того, он (т. е. святой) живет также в дереве, в сучьях и листьях». Среди руин римской крепости Rumeileh в Моабе растет зеленый теребинт, с кото-

[1] Thurston. Ethnographic Notes in Southern India, 1906, p. 154.
[2] Frazer. The Golden Bough (in one volume), 1925, p. 115.
[3] Frazer. The Magic Art, 1913, vol. II, p. 31.
[4] Ibid., p. 29.

рого ни один араб не осмеливается сорвать ветку, чтобы не быть пораженным тут же духом святого, живущего в этом дереве.[1]

На этом воззрении основан существующий у многих народов обычай погребения покойника под деревом или подвешивание его на дереве, а также обычай засаживания могилы деревьями или цветами. Оба эти обычая имели несомненно первоначально целью дать возможность душе воплотиться и продолжить жизнь в этих деревьях или цветах.

В Китае, напр., с незапамятных времен существует обычай сажать деревья на могилах, чтобы этим укрепить душу покойника. Деревья эти отождествляются с душами покойников.[2] Карпини пишет, что «Оккодан-хан, отец нынешнего императора, посадил куст за упокой своей души и никто не имел права срезать ни прута от этого куста».[3] О якутах сообщает Георги, что «ныне же хоронят они своих умерших в лесах, потому, что они наибольше желают сгнить под деревом, почему многие сами себе выбирают дерева и велят себя у оных похоронить».[4]

В библии мы также имеем два случая погребения под деревом. Так Дебора, кормилица Ребекки, погребена была под дубом (Genesis, 35, 8), а кости царя Саула и его детей были погребены под тамариском (I Samuelis, 31, 13). Имеются и в Талмуде указания на то, что могилы устраивались под деревьями и засаживались цветами.[5]

У нас имеются данные, позволяющие предполагать, что и древним арабам не было чуждо представление о том, что души покойников находят свое успокоение, воплотившись в растениях. Так у al-Buchārī (ed. Krehl-Juynboll, I, 66 [kitāb wuḍū', bāb 55, 56]; I, 342 [k. ğanā'iz, b. 82]; IV, 125 [k. adab, b. 46, 49]) мы находим следующее предание: пророк проходя однажды мимо кладбища, услыхал из двух могил плачущие

[1] Curtiss. Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, pp. 287, 98, 99; Jaussen, o. c., p. 330 sq.; Frazer. Folk-Lore in the Old Testament, vol. III, pp. 49, 39, 37 sq.; Schwally. Zur Heiligenverehrung im modernen Islam Syriens und Nord-Afrikas. Arch. f. Religionswiss., VIII, 1905, p. 85 sq.

[2] De Groot. Religious System of China, II, p. 462 sq.

[3] Иоанн де Плано Карпини. История монголов, русск. перевод А. И. Малеина, 1910, стр. 11.

[4] Георги. Описание всех обитающих в российском государстве народов, 1779, ч. II, стр. 78.

[5] Tos. Nidda VI, 648, 19; Bab. Mo'ed qaṭan 5[b]; Mischna Nidda VII, 5; Mischna Nazir VII, 3; Ohaloth VIII, 2; Bab. Jebamoth 86[b]; Ṭoharoth III, 7. См. Krauss. Talmudische Archäologie, II, 77; Perles. Die Leichenfeierlichkeiten, p. 25.

человеческие голоса. Он сказал, что это люди, страдающие в могиле за небольшие прегрешения. Он взял пальмовую ветвь, разломал ее пополам и воткнул в каждую могилу по куску. На вопрос, зачем он это сделал, он ответил: «может быть они от этого почувствуют облегчение!». У него же (I, 342) приведено предание о том, что Бурайда Асламит завещал, чтобы на его могиле посадили две пальмовые ветви. Назначение этих ветвей, по моему, очевидно: они должны принести успокоение душе покойного.

Сюда же должен быть отнесен сообщаемый Musil'ом факт, что когда бедуин видит цветущее растение, он его срывает и кладет на могилу (Arabia Petraea, III, 450).

Идея о связи между душой покойника и растением на могиле особенно ярко и последовательно выражена в представлениях древних греков. Прежде всего мы знаем, что одним из излюбленных мотивов в их сказаниях является превращение души в какое-либо растение. Так напр., из крови (субстанции жизни, души) Адониса вырастают анемоны или розы (Ovid. Metam. X, 731); из крови Диониса—гранатовое дерево (Clemens Alex. Protrept. VIII, § 19); из крови Аттиса — фиалки (Arnob. V, 7); то же из крови Иа (Arnobius. V, 16); из крови Архемороса—петрушка (Bötticher. Baumkultus der Hellenen, 267) и т. д. Не менее распространен у них мотив, что души покойников вырастают из могил в виде цветов, травы и кустарников. Души покойников участвуют в празднике *ἀνθεστήρια,* появляясь на могилах в виде ростков и цветов.[1]

Далее, мы находим у них почти что универсальным представление, что душа покойника воплощается и продолжает жить в дереве на могиле, и проистекающий отсюда обычай погребения под деревом. Как настоятельна была, по их воззрениям, потребность в дереве для души и как полно было отождествление дерева на могиле с душой покойника видно хотя бы из того, что Платон в «Законах» требует насаждения деревьев на каждой могиле,

[1] Preller-Robert. Griech. Mythologie, I[4], pp. 405, 785; Wünsch. Frühlingsfest auf Malta, p. 43 sq.; Preller. Demeter und Persephone, 1837, p. 228 sq. См. подробно о произрастании растительности из могил и о превращении души в какое-либо растение: Bötticher. Der Baumkultus der Hellenen, p. 265 sq.; Hepding. Attis, seine Mythen und sein Kult, 1903, pp. 106, 107, 114, 119; Frazer. Adonis, Attis, Osiris, 1927, vol. I, p. 267; A. Koberstein. Über die in Sage und Dichtung gangbare Vorstellung von dem Fortleben abgeschiedener menschlicher Seelen in der Pflanzenwelt. Weim. Jb. I. Bd. 1854, pp. 73—100; R. Köhler. Vom Fortleben der Seelen in der Pflanzenwelt, ibid., pp. 479—483; Mannhardt. Antike Wald- und Feldkulte, 1877, pp. 20—23; Baudissin. Adonis und Esmun, pp. 433—439; Gruppe. Griech. Mythologie, p. 790.

а афиняне присуждали к смертной казни каждого, кто похищал хоть что-нибудь из растительности на могиле героя.[1]

Естественным следствием из воззрения, что душа нуждается в каком-либо растении для продолжения жизни, явился у них обычай засаживания могилы растительностью, обычай, который нигде, кажется, так свято не охранялся и нигде не был так распространен, как у них.[2]

Представление о необходимости растительности для души покойного ярко засвидетельствовано и в дошедших до нас надгробных надписях. Так некоторые из них гласят:

ΑΝΘΕΑ ΠΟΛΛΑ ΓΕΝΟΙΤΟ ΝΕΟΔΜΗΤΩ ΕΠΙ ΤΥΜΒΩ
ΜΗ ΒΑΤΟΣ ΑΥΧΜΗΡΗ ΜΗ ΚΑΚΟΝ ΑΙΓΙΠΥΡΟΝ
ΑΛΛ' ΙΑ ΚΑΙ ΣΑΜΨΟΥΧΑ ΚΑΙ ΥΔΑΤΙΝΗ ΝΑΡΚΙΣΣΟΣ
ΟΥΕΙΒΙΕ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΣΟΥ ΠΑΝΤΑ ΓΕΝΟΙΤΟ ΡΟΔΑ

Пусть растительность обильно произрастает на могиле свежей!
Не засохший кустарник, не вредная козья пшеница,
А фиалки, амарак, водяной нарцисс и розы
Пусть окружат тебя, о Вибий![3]

или:

Легка и приятна будь земля Аквилину,
Пусть благоухающие цветы пышно около тебя произрастают![4]

или:

Здесь покоится Опатус, дитя благородного нрава,
За которого молю: пусть прах его в лилии и розы превратится,
Чтобы земля, которая мать ему теперь, была ему легка;
Об этом я молю, ибо никому ведь жизнь этого младенца не была тяжела.[5]

Подобные представления и обычаи были широко распространены также среди римлян.[6]

Я считаю, что, после всего сказанного, первоначальный смысл рассмотренных нами выражений древнеарабских поэтов становится совершенно ясным: обильный дождь должен, как можно скорее, разложить тело и тем самым освободить душу, а пышная растительность на могиле должна дать возможность душе воплотиться и продолжить жизнь.

И. Винников.

Ленинград,
Февраль 1930.

[1] Bötticher, o. c., p. 288 sq.
[2] Bötticher, o. c., p. 283 sq.
[3] Kaibel. Epigrammata graeca ex lapidibus collecta. 1876, № 548.
[4] Bötticher, o. c., p. 283.
[5] Fabretti. Inscriptionum Antiquarum, Cap. IV, n. 186, p. 284.
[6] Bötticher, o. c., 292 sq.; Preller. Röm. Mythologie, p. 481 sq.

Данные Fresnel'я о южно-арабском наречии эх̣кили

I. Введение

1. Термин «южно-арабский» сбивчив, так как в Южной Аравии наблюдается сосуществование говоров двух разных ответвлений южной группы семитских языков: с одной стороны говоры северно-арабского языка,[1] известного в общежитии под названием просто «арабского», с другой стороны, говоры южно-арабского языка, вообще неизвестного в общежитии и во многих отношениях близкого к эфиопскому. Сбивчивость усиливается еще и тем обстоятельством, что во многих местностях Южной Аравии население двуязычно и простое прилагательное от названия местности скрывает истинное положение вещей; например на о. Сок̣от̣ре сосуществуют собственно «сок̣от̣ри» (отпрыск южно-арабского языка) и побочный вульгарно-арабский (отпрыск северно-арабского языка), разница между которыми очень велика.

Во избежание сбивчивости предлагают называть настоящие южноарабские говоры «х̣ымьяритскими» (так сам Fresnel) или «сабейскими» (так А. Е. Крымский). Однако, эти термины уже заняты для древних эпиграфических особей южно-арабского языка, а потому, устраняя одну сбивчивость, вносят другую. Казалось бы, наиболее удачен термин «махраитские» (=«drei Mahra-Sprachen», как выражается M. Bittner), но и здесь есть свой недостаток: отрыв от древнего южно-арабского языка,

[1] Сюда относятся изученные говоры: х̣адрамитские с дас̱ӣнскими (C. Landberg), дофāрские (N. Rhodokanakis), ʿомāнские (C. Reinhardt) и сок̣от̣ринский побочный (D. H. Müller). Остаются неизученными йеменские говоры.

который является пусть не предком современных говоров, но во всяком случае их наиболее близким родичем.

Современные французские ученые, напр. M. Cohen, пользуются дифференциацией двух синонимов: «arabe méridional» для южных говоров северного языка и «sudarabique» для собственно южно-арабского языка. В русском языке едва ли найдется лучшее средство передать эти различия, чем «южно-аравийские» (т. е. говоры аравийского наречия северного языка) и «южно-арабские» (т. е. в противоположность всему северному языку в целом).

2. Южно-арабский язык современности распадается на три наречия: 1) мехри (говоры Кешӣн, Гайда̄т, Хасӯвёль и т. д.), 2) соķотри (с поднаречием островка ʿАбд-эль-Кури), 3) эх̮кили (иначе шх̮аури или ŗрави).

По некоторым признакам (префикс каузатива и местоимения 3-го л.) можно считать эх̮кили более близким родичем минейскому *(š-)* наречию, а мехри и соķотри — сабейскому *(h-)* наречию древнего южно-арабского языка.

Наибольшее количество материала — записей и исследований — выпало на долю мехри. Самым важным в настоящее время собранием материалов по южно-арабским наречиям являются труды Südarabische Expedition Венской академии наук. Лингвистическое обследование этих материалов, предпринятое M. Bittner'ом, дало уже прекрасные критические «Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien»[1] и «Studien zur Šḫauri-Sprache in den Bergen von Ḍofâr am Persischen Meerbusen»,[2] напечатанные в «Sitzungsberichte» Венской академии наук (1909—1917). Для соķотри, к сожалению, подобного труда не появилось; есть лишь предварительная записка («Vorstudien») того же автора и в том же органе за 1913 г.

3. Южно-арабские наречия должны были бы сыграть выдающуюся роль в сравнительной грамматике семитских языков, а через нее и в семито-хамитском языкознании вообще. Однако, различные обстоятельства помешали не только надлежащему использованию этих наречий в указанных дисциплинах, но и развитию интереса ученых к дальнейшим обследованиям на месте — в Южной Аравии. Так, Bittner (Mh I, 2) жалуется: «Nicht einmal das Mehri ist von den Semitisten in den Bereich ihres Studiums

[1] В дальнейшем просто Mh.

[2] В дальнейшем просто Šḫ.

sonderlich einbezogen worden (von den meist mißlungenen Versuchen Brockelmann's in dessen ‚Grundriß' abgesehen)». Действительно, что подумает семитолог, особенно начинающий, когда прочтет в популярной книжке Brockelmann'a «Semitische Sprachwissenschaft» (§ 28, конец) отзыв, едва ли способный заинтересовать предметом: «Diese Dialekte haben sich in ihrer Isoliertheit weiter von dem altsemitischen Typus entfernt, als die anderen arabischen und selbst die aramäischen Volksdialekte»?

Между тем, как известно и из других языков, наряду с большими разрушениями старого типа языка бывает и изумительная консервативность в тех или иных отношениях. Таким же образом, на почве южно-арабских наречий можно найти — в порядке только что высказанного контраста — целый ряд архаизмов, не уступающих аккадскому (ассиро-вавилонскому) языку и во всяком случае объясняющих нам многие до сих пор темные стороны семитского языкознания. Да и разрушения поучительны: на большом их количестве мы учимся выяснять сущность и направления разрушительных процессов в языке, особенно же в родственных языках.

4. В сравнении с мехри и соḳоṭри наречие эḥкили еще интенсивнее углубляет контрастное сосуществование разрушительности и консервативности (§ 3). С одной стороны, бывает трудно узнать обычное общесемитское слово (напр. *koy* вместо *kalbī* 'моя собака'), с другой стороны, сохраняются поразительные архаизмы (напр. *šum* 'они' = аккадскому *šun(u)*, египетскому *śn*, но арабскому هُم *hum(u)*, еврейскому הם *hem*). Кроме того, среди эḥкилитов легче найти лиц, незатронутых двуязычием (вследствие изолированности в горах), чем среди представителей мехри и соḳоṭри.

5. Первым ученым, сообщившим науке о современной южно-арабской речи, был французский востоковед Fulgence Fresnel (1795—1855), который небезынтересен русским арабистам еще как ученик шейха Ṭанṭāвӣ, бывшего также профессором Петербургского университета. Fresnel жил и работал в ту эпоху, когда наука о языке еще только нарождалась и не располагала нашим богатым арсеналом методов и орудий для всестороннего изучения языка, особенно же его фонетики: не было ни сколько-нибудь точной транскрипции звуков, ни снарядов для наблюдения артикуляций, вообще ничего из того багажа, коим снабжен теперь европейский аспирант-лингвист, отправляющийся к своему живому материалу. Если же Fresnel в своих условиях справился с задачей звукоописания лучше, чем современная

нам Südarabische Expedition (§ 2), то нельзя не преклониться перед этим замечательным ученым.

6. Fresnel изучал эх̣кили в Джедде у двуязычного бедуина-эх̣килита Мбх̣сина, который был, по отзыву ученого, скорее пиратом, чем грамматиком, но большим любителем своей родной речи и отнюдь не плохим учителем. Извлечения из записей Fresnel'я помещены в письмах к редактору «Journal Asiatique» за 1838 г. (IV серия). Для записи наречия автор пользуется параллельно и арабским и латинским шрифтами. Выработка арабской транскрипции произведена Fresnel'ем совместно с Мбх̣сином, который знал арабские буквы и мог «примерять» их к звукам своего родного бесписьменного наречия. Латинская транскрипция восходит за небольшим исключением к популярным в свое время обозначениям, применявшимся между прочим и de Sacy.

II. Фонетика

7. Обе транскрипции Fresnel'я сопоставлены ниже с транскрипцией Südarabische Expedition, применяемой также Bittner'ом:

ء	ب	ت	ث	ج	ڃ	ح	خ	د	ذ		
(-)	*b*	*t*	*th*	*g*	*dz*	*hh*	*kh*	*d*	*dh*		
(')	*b*	*t*	*ṯ*	*g*	*ǵ*	*ḥ*	*ḫ*	*d*	*ḏ*		
ر	ز	ژ	س	ښ	ش	ڛ	ڜ	ص	ض		
r	*z*	*zzh*	*s*	*sth*	*sch* ⏟	*ch*	*ts*	*ss*	*ts*		
r	*z*	*lʸ*	*s*	*ś*	*š*		*ć*	*ṣ̆*	*ḍ̆*		
ص	ڝ	ط	ظ	ع	غ	ف	ق	ك	ل		
tss	*chts*	*tt*	*tth*	'	*gh*	*f*	*ck*	*k*	*l*		
q́	*št*	*ṭ*	*ẓ*	ʿ	*ġ*	*f*	*q*	*k*	*l*		
م	ن	ه	و	ۆ	ي	ـا	ـَ	ـَ	ـِ	ـُ	ـُو
m	*n*	*h*	*w*	*u*	*y*̣	*a*	*è* ⏟	*é*	*i*	*o*	*ou*
m	*n*	*h*	*w*	—	*y*	*a*	*e*		*i*	*o*	*u*.

Носовые гласные отмечаются у Fresnel'я постановкой ں̄ или ɴ, у Bittner'а: *ñ*; напр. حٌونْش = *hh*ouɴ*sch* = *ḥuñš* 'его сновидение'.

Образцом и единственным текстом эҳкили у Fresnel'я служит перевод из Книги Бытия 37,2:

مَد آير يُوسَف بَرْ عُبَر شُوع عَيُون بِدِى رَعى آرُن كَا غُهَاش بشَا سقينى[1] كين بَلهَا بِين زَلفَا اينَث ظيش (= ژيش).

В латинской транскрипции автора было бы: *Mèd êr Yoûcèf bèr 'osthèr schô' 'èyôn bédî rè'â êron kê ghohêsch, be-schê chckèynî kîn Bèlhâ bîn Zèlfâ înèth z(zh)îsch.*[2] Автор говорит о сильном ударении, но отмечает лишь долготу (^).

8. Эмфатические согласные эҳкили описаны у Fresnel'я так: «Elles (les lettres ص ص[3] ط ظ et ق) ont toutes cela de commun, qu'elles exigent un certain gonflement des amygdales, et sont, pour ainsi dire, crachées par une émission violente et subite de l'air comprimé[4] dans le larynx» (стр. 545). Из описания явствует с несомненностью, что эҳкили имеет на месте арабских веляризованных согласных ص ض ط ظ [s ḍ ṭ ẓ][5] и язычкового ق [q] согласные с гортанным взрывом, вполне обычные в языках Кавказа и Африки (включая семитские наречия Абиссинии и Эритреи); именно ص ص ط ظ ق = [s' c' t' θ' k']. Сам автор отмечает, что эҳкилитские эмфатические произносятся на амхарский, а не на арабский лад.

К сожалению, Südarabische Expedition не дала нам исследования слышанных ею эмфатических согласных мехри, соҡоṭри и эҳкили. Ее участник Jahn в своей «Grammatik der Mehri-Sprache in Südarabien» отвергает самый термин «emphatisch» как ничего не говорящий, но положительного объяснения не дает. Один луч света в этом темном вопросе исходит от D. H. Müller'a, который замечает («Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache», Wien, 1902, стр. VIII), что слышанные им эквиваленты ق и ص в мехри

[1] Правильнее ش или س, т.-е. š- (каузатив-рефлексив).

[2] Перевод сделан с арабского текста Саадии: لَمَّا كَانَ يُوسُفُ ٱبْنَ سَبْعَ عَشْرَةَ سَنَةً كَانَ يَرْعَى ٱلْغَنَمَ مَعَ إِخْوَتِهِ وَهُوَ مُتَرَبًّى مَعَ أَبْنَاءِ بَلْهَا وَ أَبْنَاءِ زَلْفَا حَرِيمِ أَبِيهِ „.

[3] Здесь должно быть ص, так как ص встречается лишь в одном слове.

[4] Термин «звуки с компрессивной экспирацией» звучит по-современному. Ср. Р. О. Шор. Культура и письменность Востока, V, 107.

[5] Транскрипция знаками Association phonétique internationale.

и соḳотри суть промежуточные звуки *q/g* и *ṣ/z*. Это подает мне мысль, что были слышаны сильные звонкие [ǩ š].[1]

9. Шумные латеральные согласные ژ ښ ض [z̮l s̮l ts̮l],[2] по транскрипции «Anthropos» было бы z^l s^l ts^l, прекрасно и четко описаны Fresnel'ем. Приведем хотя бы: «Pour rendre le son du ژ, il faut chercher à prononcer un z, en portant l'extrémité de la langue sous les molaires supérieures du côté droit» (стр. 539); «Le sîn ou sthîn (ښ) avec un seul point en dessous, est une des trois lettres qui se prononcent du côté droit de la bouche. Pour l'obtenir, il faut porter l'extrémité de la langue sous les molaires droites de la mâchoire supérieure, et la langue restant en cette position, chercher à faire entendre un s ou le th anglais (les deux efforts produisent le même résultat)» (стр. 544).

Описания Jahn'а для эквивалентов ش *ś* и ض *ḏ* мехри, напротив, туманны: «*ś*, laterales ش, wird artikuliert, indem man den Luftstrom durch die Verengung des Raumes zwischen dem rechten Gaumen und der Zunge, welche man durch Annäherung des rechten Zungenrandes an die rechten oberen Backenzähne herbeigeführt hat, und zwischen den beiden rechtsseitigen Zahnreihen hindurchpreßt» (Gram. d. Mehri-Spr., S. 5); «*ḏ*, ein laterales ض, entspricht wohl nach dem Vorkommen in gemeinschaftlichen Wurzeln arabischem ض, wird aber ganz anders als dieses gebildet. Man artikuliert es, indem man den Luftstrom durch den Verschluß des Raumes zwischen dem rechten Gaumen und der Zunge, welchen man durch Andrückung des rechten Zungenrandes an die rechten oberen Backenzähne herbeigeführt hat, und zwischen den beiden rechtseitigen Zahnreihen explosiv hervorstößt» (S. 4).

Любопытно, что ض эḫкили не является эмфатическим (это отмечает сам Fresnel). Подобное положение засвидетельствовано и в Абиссинии, в одном из современных традиционных произношений эфиопского языка, которое дошло, напр., до Lepsius'а и до Praetorius'а; там ጸ (ص) = [ts'], а ፀ (ض) = [ts].

10. Свойственное эḫкили явление вокализации ل *l* замечено Fresnel'ем и правильно сопоставлено им с французским (напр. *palma* ⟶ *paume*).

[1] Подобные мысли возникают у фонетика также при чтении работы Ed. Glaser'а, Die arabische Aussprache (S. B. kgl. böhm. Ges. d. Wiss., Philos.-histor.-philol. Cl., 1885, S. 90). Термины «weich» и «tönend» нужно там понимать как «stimmhaft».

[2] Этимологически ښ соответствует араб. ش, евр. שׂ, тогда как эḫкилитские ش и ڛ соответствуют арабск. س, евр. שׁ.

Однако, причина явления [l ⟶ ł ⟶ w] была ему непонятна. Он зарегистрировал случаи *ôf, hho*ᴜɴ*sch, kob, moûtogh* (= oᴜɴ*togh*) ⟵ **alf* «1000», **hhoulm-sch* 'его сон', **kalb* 'собака', **moultagh* 'убитый' √ قتغ.

11. Сильная палатализация, имеющая место в эḥкили, сбила Fresnel'я, еще не знавшего современного нам учения о фонеме. Он воспринял комбинаторные оттенки некоторых согласных фонем при *i* за самостоятельные фонемы и сочинил для них особые дополнения к арабскому алфавиту:

	ج	ژ	ڛ	ڜ	ص	ڝ
=	[ɟ	z͜l	ç	c	c'	çc']
⟵	[gⁱ	lⁱ	ʃⁱ	kⁱ	k'ⁱ	ʃk'ⁱ]

12. Слабость губных согласных в эḥкили, ведущая ب *b* и و *w* к легкому и частому исчезновению, а م *m* к превращению в назализацию предыдущего гласного, не ускользнула от внимания Fresnel'я и не помешала ему правильно восстановить сильно разрушенные семитские формы, как напр. زيش *z(zh)îsch* 'ejus patris' из **li-ib-sch*, т.-е. предлог[1] لِ, имя أَب и суффикс, соответствующий аккадскому *šu* (арабск. هُ *hu*).

III. Морфология

13. Небольшой материал, опубликованный Fresnel'ем, не дает особенно многого в области морфологии. Отсутствие текстов (кроме перевода одного лишь библейского стиха) лишает нас возможности пополнить выводы автора. Можно лишь отметить, что в говоре Моḥсина поражает большое развитие и поддержание двойственного числа как в имени, так и в глаголе. Сличая парадигму глагола زجل *zégućd* (566) с тем, что находим у Bittner'а в šḫ, замечаю, что при общем совпадении форм Fresnel превосходит Bittner'а именно богатством dualis'а, который имеется у первого в обоих временах и во всех лицах, а у последнего лишь в 1 и 2 лицах перфекта:

[1] Точнее — относительное местоимение в роли Genitivexponent'а. Форма **li* множ. ч. (*inèth zzhîsch* 'uxores ejus patris'); ед. ч. > *d-*.

	PRÉTÉRIT			AORISTE		
	m.	*c.*	*f.*	*m.*	*c.*	*f.*
1.		ــشي			ا * ــو	
2.					ت * ــو	
3.	ــو		ــتو	ي * ــو		ت * ــو

Полагаю, что окончание *-î* происходит из **-ay,* а окончание *-ô* из **-â.* Это было бы вполне закономерно для эхкили.

У имен — окончание dualis'а *-î,* напр. غجي *ghodzî* 'duel de غج *ghègu*[1] homme (رَجُل)', т.-е. [goji, geg].

14. Любопытен перевод арабского оборота привычной деятельности كَانَ يَرْعَى 'pascavit' через بدى رعى *bédî rè'â.* Как известно из Bittner'а (Šh II, 15), относительное местоимение *d-* (как в арамейском!) образует в эхкили с последующим имперфектом nomina professionis, напр. *d-ibitór-en* 'Fischer', *d-ihóz* 'Bäcker', *d-ihór* 'Bettler'. Отсюда ясно, что нужно было написать слитно: بديرعى *bédîrè'â,* где *bé-* союз 'и' (←وَ), *d-* относительное местоимение и *irè'â* (у Bittner'а *irá'a*) имперфект.

15. Заслуживает интереса приводимая Fresnel'ем (568) форма تخوِيسف *tékhuisf* (Aoriste, 2 fém. sing.) от глагола خسف *khéçof* 'percer'. Помимо обычного для эхкили внедрения женского *-î* (араб. تَقْتُلِي) в пределы основы, здесь удивительно сочетание وِ *ui* [ɥi]. Быть может, это лишь неточное восприятие скользящего перехода (ы) от глубокой артикуляции خ к более передней ـِـ: Сошлюсь лишь на W. H. T. Gairdner'a, Egyptian Colloquial Arabic, стр. 7: «In passing from the velarised (high-back) position of ṭ to the high-front position of i, a very short ᵘ is heard: thus, ṭᵘi. Less easily distinguishable with e. And so, ḍᵘi, qᵘi, ṣᵘi, ẓᵘi».

IV. Корнеслов

Те немногие корни, которые зарегистрированы Fresnel'ем приводятся ниже в сравнении с материалами из работ Bittner'а и с указанием замеченных мною особенностей или высказываемых мною догадок. Порядок алфавита — как в § 7.

1. اب ou ايب, prononcez *ip* 'père' (83; 537); ظيش *zzhîsch* = زيش *zîsch* 'ejus patris' (539), см. выше: § 12 || šḫ I, 12 *ey*. Форма у Fresnel'я более архаична и напоминает соḳоṭри *if-* (перед местоименным суффиксом) и мехри *ḥ-ayb*.

2. ارض *êrts* 'terre' (546) || šḫ IV, 13 *erḏ*, pl. *erḏéta* 'Erde'.

3. آرن *èrun?* 'greges' (83) || šḫ IV, 13 *(h)erún* 'Schafe, Kleinvieh'. Слово иранского происхождения, как выясняет Bittner. Vorstudien, 32.

4. أوف *ôf* 'mille' (541) || šḫ II, 32 *elf (alf, élef)* '1000'. Форма у Fresnel'я, повидимому, исконна (ср. выше: § 10), а у Bittner'а — заимствованная из северно-арабского языка, как все большие числа.

5. اينث *înèth?* 'uxores' (83) || šḫ I, 49 *inéṯ*, pl. von *tiṯ* 'Frau'.

6. اير *èr* 'erat' (82). У Bittner'а этой формы нет. Вообще глагол 'быть' звучит: мехри *wîqa*, соḳоṭри *kon*, эḫкили (šḫ II, 35) *kun*. Происхождение *èr* неясно (šḫ IV, 13 *er* 'wenn, daß').

7. اين *în* 'enfants' (83), كين *kîn* 'avec les enfants', بين *bîn* 'et les enfants' || šḫ IV, 12 *iné* 'Söhne, Kinder'. Корень, конечно, √بن, но губной согласный исчезает (ср. выше: § 12).

8. ب *bé* 'particule copulative' (82) || šḫ I, 14 *be-*. Из و, вследствие легкого обмена губных в эḫкили на почве слабости губной работы.

9. بر *bér* = امبرا *mbèra* 'fils' (82) || šḫ IV, 9, 21 *ber, bre, er* 'Sohn'; *embéra*, pl. *emberéta* 'Knabe, Bursche'. Вообще южно-арабские наречия разделяют с арамейским языком корни √*br* 'сын' и √*ṯr* 'два'.

10. تَاشي *têtsî* 'vous avez mangé tous les deux *ou* toutes les deux' (544) || šḫ IV 63, 64 *te* 'essen' & 'Fleisch'. Ср. выше: § 13.

*

11. حِجِل *hhidjol* 'sourcils' pl. de حِجِل *hhaguil* (538) || šḫ IV, 36 *ḥágel*, pl. *ḥageléta* 'Augenbraue'.

12. حونش *hhou*N*sch* 'son rêve' (551), احلوانش *éhhlouw*È*Nsch* 'ses songes' (549) || šḫ IV, 37 *ḥelúm*, pl. von *ḥum* 'Traum'.

13. خيسف *khéçof* 'percer', aoriste اخيسف *ékhésf* (1re com.), تخوسف *tékhuisf* (2e fém.)—(568) || šḫ IV, 68 *śfe* 'nähen', *eñśfé* 'Ahle'. Больше ничего похожего в материалах Bittner'a не находится.

14. خونت *kho*N*t* 'dehors' (551) || šḫ IV, 41 *hunṭ* 'draußen'.

15. خور *khôr* 'instruis!', خورتو *khôrtò* 'apprends-moi!', اسخبورك *'skhbôrk* 'je me suis informé', أسخاور *eskhêor* 'je m'informerai' (правильнее ش или ـ)—(82) || šḫ II, 24 *šḫber* 'fragen'.

16. د *d*- см. выше: §§ 12 и 14.

17. رانل *r*EN*l* 'sable' (548). У Bittner'а нет; форма = арабск. رَمْل.

18. بدى رعى см. выше: § 14 || šḫ IV, 56, *re'éy* 'weiden'.

19. زجد *zégued* 'prendre', زجدشى *zégudétsî (gu = g)* 'nous avons pris (à deux)'—(544) || šḫ II, 12 *zgod* 'rauben'.

20. سوط *sôt* 'verberavit' (80) || šḫ II, 17 *seṭ* 'schlagen'. Очевидно, обе формы под влиянием арабск. سَوْط 'бич' тогда как соқотри удерживает исконную и архаичную форму *šhôṭ* (где *h* из разложения долгого гласного — в порядке особенностей этого наречия).

21. سفور *sthfôr* 'cils' (544) || šḫ IV, 68 *(e)śferír*, pl. *śferéta* 'Wimper' (ср. арабск. شُفْر, мн. أَشْفَار 'край [века; жен. полового óргана]').

22. سيوث *sthiyôth* 'moustaches' (544) || šḫ IV, 68 *śfet (śfit, eśfét)*, pl. *śef* 'Haar'. Сравнивают с арабск. شَعَفَة 'локон'.

23. شا *schê* 'ille' 83 || šḫ I, 17 *še* 'er'. В других наречиях: мехри *he*, *hi*, соқотри *yhe*, но 'Абд-эль-Кури *še*.

24. شُصِي *schoutssi* 'il a bu'; cf. שָׁתָה *schatha* 'boire' (545) || šh I, 18 *štiq* 'trinken' ← *šiqi* & *šúqi* 'tränken'. Корень не евр. שָׁתָה, а евр. הִשְׁקָה, арабск. سَقَى.

25. شَوع *schô'* 'septem' (82) || šh I, 13 *šo'* 'sieben'.

26. شُوم *chŏûm* 'soleil' (544) || šh IV, 63 *šam (šum)* 'Sonne'. Причина 'ch enfantin' неясна; палатализующего звука нет.

27. شينع *schIN'* 'il a entendu' pour شمِع *schémi'* (548) || šh IV, 62 *ši'añ* & *šó'añ* 'hören'. Здесь нужно бы ожидать س 'ch enfantin'.

28. سيرع *chîro'* 'nombril' (544) || šh IV, 63 *širá'*—'1. Segel, 2. Nabel'.

29. صُيزِي *ssouyzi* 'il a prié', صَلُوت *ssolôt* 'orient, prière' (539) || šh II, 42 *sóli* 'beten'. Как отмечает сам Fresnel, источником является арабск. صَلَّى *ssallâ* (→ صُلِّي *ssoulli*).

30. صين *ttchîn* ou *tssîn* 'scorpion' (545). У Bittner'а нет. Повидимому здесь корень √قبن, ср. мехри *qabōnet* (pl.), и выше: §§ 11 и 12.

31. صَوّ *chtsò*[1] 'épée; ou plutôt *gladius,* sabre droit à deux tranchants', où Mouhhsin ne veut voir qu'une seule lettre avant la voyelle (547) || šh IV, 63 *što* 'Schwert'; мехри *škî,* pl. *haškîyet,* 'Абд-эль-Кури и сокотри *škó.*

32. ظُلُم *ttholoum* 'il a opprimé' (551), ظَلَانّ *tthèlÈNn* 'opprimez (en parlant à plus de deux femmes)' (549), ظَلينتو *tthèlÉNto* 'elles ont opprimé (à deux)' (550), ظلينّ *tthilINn* 'nous avons été opprimés' (551), ظَليون *tthéliyON* (au duel) || šh IV, 67 *zilyúñt,* pl. *zelíñ* 'Finsternis, Nacht' (разные значения того же корня в разных говорах эхкили).

33. عَسْبِر *'osthèr* 'decem' (82), عَسِيرت *ècîret (èsthîrèt)* '10' (84; 544) || šh IV, 18 *'áśer* f. *'eśerít, 'aśerít, 'eśrít* и т. д.; но мехри *óśer,* f. *aśrît;* сокотри *'óśer,* f. *'áśeret.*

[1] Fresnel сравнивает это созвучие (ص) с русским *щ,* имея в виду произношение *шч* «šč», а не *шшь* «šš». Гортанного взрыва в ص, конечно, нет. База ص избрана лишь, чтобы отметить энергичность.

34. عونر ouNr 'il a dit', où le hamzah de l'hébreu אָמַר (أمر) est remplacé par un ع (551) || šḫ (passim) '*oñr*. Звук ع распространен в этом корне также в сокотри и 'Абд-эль-Кури '*émor;* в мехри общее падение ع в ء привело этот корень к *amôr*.

35. عيون (без транскрипции) 'anni' (82) || šḫ I, 39 '*eyún,* pl. von '*anút* ('*añút*) 'Jahr'. Как показывает Bittner, этот корень содержит ن вместо م и соответствует араб. عَامٌ, эфиоп. '*āmat*.

36. غ *ghègu*[1] [gεg] 'homme', duel غجي *ghodzî* [goji:], غجت *ghodzèt* [gojεt] 'fille' (538) || šḫ I, 13 *ġúġi,* Dual von *ġayg* 'Mann', *ġabgót* 'Mädchen'. Bittner производит эти слова от корня $\sqrt{}$ *ġyg* 'gebären (von Ziegen, Rindern u. dgl.)', а Fresnel — от رَجُل.

37. غهاش *ghohèsch* 'ses frères' (83) || šḫ I, 22 *ġa* 'Bruder', pl. *eġóho (aġóĥo);* есть вариант *aġá* (ср. أَخٌ). Корень обще-южно-арабский: мехри *ġā,* f. *ġait;* сокотри и 'Абд-эль-Кури *ġaġa*.

38. غيظ *ghétth* 'haine', cf. غَيْظٌ 'courroux' (546) || šḫ II, 19 *meġtéḏ* 'erzürnt', т. е. $\sqrt{}$ *ġyḏ* с вульгарно-арабской конвергенцией ظ × ض → ض.

39. فعم (без транскрипции) 'jambe' (82) || šḫ I, 22 *fa'm,* pl. *fa'íñta, fa'ém, ja'úñten* 'Fuß'.

40. $\sqrt{}$ قنى, سقينى (без транскрипции; правильнее ش или س) 'مُتَرَبِّي' (83) || šḫ IV, 46 *qané* 'aufziehen'. У Fresnel'я форма каузатива-рефлексива, детали которой пока неясны.

41. ك *kẹ* 'cum' (83) || šḫ IV, 42 *ke-* Präposition 'mit (lat. cum)'.

42. كوب *kob* 'chien' (pour كَلْب); كوى *koy* 'mon chien' (pour كَلْبِي) — (541) || šḫ I, passim: *kob* 'Hund, Wolf', pl. *kelób; kéleb* 'Hündchen'; *kelbít (kilbít)* 'Hündin', pl. *kilibéta*.

43. لتغ *létégh* 'il a tué', أُونْتَغ ouNtogh 'l'homme tué', (pour إِمُوتَغ *émoûtogh*) = مُوتَغ *moûtogh,* part. passé + art. أ (548) || šḫ IV, 49 *lóteġ* (und auch *léteġ*), Inf. zu *ltaġ* 'töten'. На мехри: *litâġ*. Обычно производят этот

корень от араб. قَتَلَ, но может быть и другой источник, по формуле: *l* + зубной + гортанный.

44. لسين *lichîn* 'langue' || šḫ I, 21 *lišán*, pl. *elšinét* 'Zunge'. Форма у Fresnel'я совпадает с мехри *(lišîn)* и является архаичной, исконной, тогда как *lišán: elšinét* проявляет влияние араб. لِسَانٌ : أَلْسِنَةٌ.

45. مَد *mèd* 'cûm, لَمَّا' (82) || šḫ II, 56 *mte* 'wann?' = мехри *mîte(n)*, арабск. مَتَى.

46. نيصأن *néss-*ÈN 'petit' (552) || šḫ I, 31 *nesán* 'klein', f. *nisinút*, pl. *nisún*. Форма у Fresnel'я архаичнее, так как сохраняет гортанный взрыв (если он не только исход смычно-гортанного ص [s']), отвечая эфиопскому *nə'sa* 'быть маленьким'.

Н. Юшманов.

Иблис — музыкант

Πῶς τ᾽ ἄρ σ᾽ ὑμνήσω πάντως εὔυμνον ἐόντα; πάντῃ γάρ τοι, Φοῖβε, νόμοι βεβλήαται ᾠδῆς ἠμὲν ἀν᾽ ἤπειρον πορτιτρόφον ἠδ᾽ ἀνὰ νήσους.

Hom. Hymn in Apoll. v. 19—21.

لقد عقد الشيخ الذى غرّ آدمًا
و أخرجه من جنّة و حدائق
لوآءى فنون للقريض و للغنا
و أقسم لا يعطيهما غير حاذق

Kit. Agh. XXI, 233.

В своем отзыве о книге Шиблия «آكام المرجان فى أحكام الجان» Noeldeke высказывает предположение, что у арабов, так же как и у евреев, демонология была заимствована из Вавилонии, хотя и сочеталась с различными туземными воззрениями.[1]

Этот взгляд, безусловно верный по отношению к евреям, во многом оправдывается и там, где дело касается арабов. Правда, у бедуинов доисламской эпохи, как и у всех примитивных народов, сильно было развито представление о духах, частью принимающих образ разных животных, частью совершенно невидимых и безличных, которыми, казалось им, была населена вся окружающая их природа.[2] Но уже во времена непосредственно

[1] ZDMG, Bd. LXIV, S. 439 ff. Под «Вавилонией», имевшей влияние на евреев, следует, конечно, понимать Персию, так как в поздне-библейское, а тем более в талмудическое время, о котором говорит Noeldeke, Месопотамия была подчинена Ирану; ср. Kohut. Jüdische Angelologie u. Dämonologie. Abh. f. Kunde d. Morgenl., Bd. IV, № 3, S. I. ff.

[2] Van Vloten. Dämonen, Geister u. Zauber b. d. alten Arabern. WZKM, Bd. VII, S. 169 ff., 233 ff.; B. VIII, S. 59. ff.— Robertson Smith. Religion of the Semites, p. 119 sq. — Wellhausen. Skizzen u. Vorarbeiten, III, S. 135 ff.

предшествующие Муха ммеду, а затем в Коране, сюда начинают примешиваться новые мифы, согласно которым духи, носящие старые названия джиннов, шайтанов и эфритов, обнаруживают черты идентичности с персидскими дивами. Таковы джинны созданные из огня,[1] к числу которых принадлежал Иблис, не пожелавший поклониться Адаму.[2] Таковы, также, преданияо власти Сулеймана над духами,[3] и о том, как один из них узурпировал его престол.[4]

Но особенно джинны выдают свое персидское происхождение, когда они взлетают к поднебесью, подслушивать слова ангелов, а те поражают их падающими звездами (شهب).[5]

Эти постоянно возобновляющиеся попытки, упорство которых удивляло неверующих современников Джахиза,[6] на самом деле есть ничто иное, как вечно повторяющаяся атака дивов, штурмующих небо, стражами которого являются фраваши, в образе «бесчисленных звезд».[7] Иранские элементы, вошедшие в арабскую демонологию, получили значительный перевес в последующую эпоху, когда арабская культура стала развиваться

[1] Кор. XV, 27; LV, 14; ср. у Фирдоуси в описании борьбы Тахмураса с дивами (Vullers. Schahname, I, p. 22, v. 37): ز يكسو غو آتش و دود ديو ز يكسو دليران كيهان خديو

[2] Кор. XVIII, 48; II, 32; VII, 10—17; XV, 29—43; XVII, 63—67; XX, 115; XXXVIII, 72—85. Рассказ о требовании Аллаха, чтобы ангелы оказали Адаму божеские почести (пали ниц перед ним), очевидно основан на каком-то мифе о Гайо Маратане. С точки зрения семита, требование Аллаха совершенно неприемлемо; любопытно, что в еврейских источниках легенда изменена: ангелы хотят поклониться Адаму, но бог (в другом варианте сам Адам) не допускает этого, см. Berešith Rabba-, פרשה ח; Pirkej-de-Rabbi Eliezer, פרק אחד עשר. Мусульманские богословы, которым текст Корана доставлял немало затруднений, в конце концов сошлись на том, что падение ниц (سجود) было не поклонением (عبادة), а приветствием (تحيّة); см. Dyarbakri, Khamis I, 44 (ed. Cairo).

[3] Кор. XXI, 82; XXVII, 17, 39; XXXIV, 11—13; XXXVIII, 36, 37. Эти легенды, известные уже доисламским поэтам, в основе своей восходят к мифам о персидских царях, повелевавших дивами; см. ZDMG, XXXI, S. 213; Kohut, o. c., S. 84; ср. Schahname, I, p. 22, v. 43; p. 23, v. 4; p. 24, v. 34 sq. p. 25, v. 50.

[4] Кор. XXXVIII, 33. Потеря Соломоном престола, подробно разработанная в еврейском предании, очевидно восходит к мифу о Джемшиде, потерявшем hwarenô, см. Windischmann. Zoroastr. Studien, S. 144. Ашмодай (Эшма-дэва), отнявший у Соломона престол, у арабских комментаторов носит имя Сахра (Grünbaum. Neue Beiträge z. semitisch. Sagenkunde, S. 221 ff.) и в «Тысяча и одной ночи» упоминается, как один из царей над джиннами; см. Alf leyla wa leyla (ed. Bul. sec.), II, 432.

[5] Кор. XXXVII, 6—10; LXVII, 5; LXXII, 8. Преданья эти, повидимому, были хорошо известны до Ислама, хотя Джахиз и считает нужным с этим спорить (см. Kitabu l-Heiwan, Cairo, VI, p. 53, 87 sq.).

[6] Kit. Heiw., VI p. 83.

[7] О звездах-фравашах, охраняющих небо от нападения дивов и пери см. Mainyo-i-Khard, ed. West, p. 47, c. XLIX, 12 sq. В рассказе Бундехиша о нападении Ахримана, упо-

преимущественно под влиянием персидской. Джинны и эфриты, упоминаемые в послеисламских текстах, чаще всего совсем утрачивают свои бедуинские черты[1] и так же, как персидские дивы, изображаются большинством богословов, как существа зловредные, гнусные и глупые.[2] Но дивы, по основной своей природе, вовсе не являются представителями отрицательного начала. Самое их имя, некогда, по-санскритски, обозначало богов света. Дошедшие до нас зороастрийские сочинения сплошь богословского характера. Этим и объясняется, что первоначальные «дэвы», случайно обратившиеся в последователей Ахримана, изображены там в исключительно мрачных красках.[3]

Но в арабской литературе, кроме богословских текстов сохранились также фольклорные; и тут мы видим, что джинны зачастую теряют все демоническое и являются в старом облике солнечных богов. Созданные из пламени[4] и организованные в сложную иерархию, под началом царей и

минуты «ферохары вождей на сильных и чистых конях, с копьями в руках (стоящие) вокруг неба... на подобие тех, что сторожат за стеной». Bund. ed. Justi, p. 15, v. 5 sq. (с. VI). Это представление о звездах-стражах неба имелось также у эллинизованных поклонников Митры. В митраистической литургии (Dieterich. Eine Mythrasliturgie, S. 8) на миста, поднимающегося на небо, обрушиваются звезды, которые он должен умилостивить заклинаниями; ср. со всем этим ~ Кор. LXXII, 8: و إنّا لمسنا السماء فوجدناها مُلئت حرسا شديدا و شهبا и приведенный у Джахиза (Kit. Heiw. VI, 88) стих Афуаха Аудия: كشهاب القذف يرميكم به فارس فى كفّه للحرب نار.

[1] Таковы джинны, созданные из огня и организованные ввиде войск (جنود) подобно персидским дивам, упоминающиеся у арабских писателей, как Диарбекри (Khamis, I, 32 sq.), Табари (Tabari. Annales ed. de Goeje, I, 81) и др., а также в «Тысяча и одной ночи» (Alf Leyla, II, 432 sq.).

[2] Мнения арабских богословов о джиннах собраны у Шиблия (см. рецензию Noeldeke, o. c., S. 440 ff.); большинство их сводится к тому, что джинны существа зловредные и нечистые и что даже верующие из них не будут допущены в рай. Приписывание джиннам «глупости» (فى الجنّ ظلم و جهل; см. S. 441) особенно характерно, как отголосок зороастрийского ученья об Ахримане. См. Darmesteter. Ormazd et Ahriman, p. 110—246.

[3] В Шахнамэ, единственном не религиозном тексте, сохранившем нам остатки иранского эпоса, солнечная природа дивов еще кое-где дает себя знать. Таково, например, описание царства дивов, земли Мазендеран, с ее вечной весной, цветами и поющими птицами (Schahname, I, p. 317, v. 29—39); таков также рассказ о познаниях дивов, научивших Тахмураса письму на тридцати языках (Schahname, I, p. 22, v. 43). И то, и другое стоит в резком противоречии с обычным взглядом зороастрийцев на Ахримана и подчиненных ему духов.

[4] Огненная природа джиннов, признанная также в Коране и в богословских текстах, уже сама по себе выдает их происхождение. То обстоятельство, что джинны созданы из огня, т. е. из той же стихии, как и высшие духи-ангелы, несколько смущало мусульманских богословов. Чтобы как-нибудь выйти из положения, они утверждают, что ангелы созданы из света (من نور), а джинны из источника света (من عينها) горящего угля и всячески настаивают на этой разнице, хотя, в сущности, она не велика (Dyarbakri I, 32).

цариц,[1] они обитают на горе Каф, той самой горе, составленной из изумруда и окружающей землю кольцом, из которой восходит и куда садится солнце.[2] Другие сказки помещают царство джиннов на морских островах, лежащих на краю мира, и, по всем видимостям, представляющих из себя не реальные географические местности, а страну восходящего и заходящего солнца.[3]

В краях, населенных джиннами, поражает обилие драгоценных камней и металлов.[4] Их города построены из корналина, их дворцы из золота и красных яхонтов.[5] А исследователями давно уже доказано, что там, где

[1] Alf leyla. Bresl, ed. XI, 436 sq.; Bul. ed. II, 432.

[2] Alf leyla. Bul. ed. II, 427; ср. Ibn Wardi, Kharidetu-l-Adjaib (Cairo), p. 15, 16. Гора Каф, из корня которой произросли все другие горы (Ibn Wardi, 16; ср. Bund., p. 21, v. 16 c. XII) заступает в арабской литературе место иранского Альборджа — жилища солнца, звезд и луны (Bund., p. 22, v. 8, 9, c. XII).

[3] Острова Уак-Уак (Alf leyla, IV, 14, sq.), которые одни помещают в Японии (De Goeje. Le Japon connu par les Arabes. Merveilles de l'Inde ed. Van der Lith, exc. F.), другие в Мадагаскаре (Ferrand. Les géographes arabes et Madagascar. JA, Série X, v. 10, p. 450 sq.). Но эти острова, где золото так обильно, что из него изготовляют все предметы домашнего обихода (см. дальше), где течет поток кипящей смолы (Ibn Wardi, p. 115), и растет фантастическое дерево, плоды которого, постоянно падающие на землю, имеют вид людей и животных (Ferrand. Relations de voyages et textes géographiques relatifs à l'Extrême Orient, p. 470, 513, 563; Alf leyla II, p. 430; ср. с деревом Vas-Tuhmak, Bund., 63, 17—18 c. 27; Mainyo-i-Khard, LXII, 37 sq.), первоначально вряд ли могли быть найдены на географической карте. Здесь мы имеем обычное явление, хорошо известное из греческой мифологии (Berger. Mythische Kosmographie der Griechen, S. 16. Dieterich. *NEKYIA*, S. 21, 25 ff.), одну из тех сказочных стран, лежащих на краю мира, где, по мнению создавших их людей, текут огненные реки, растет «древо жизни» и стоит золотой дворец солнца. Впоследствии, с расширением географических понятий, страны эти переносятся в какое-нибудь определенное место. Так, страна света, Ликия, очутилась в Малой Азии, «красной поток», Эридан превратился во французскую Рону. «Красная Земля», Финикия, долго блуждала с места на место, пока окончательно не утвердилась на сирийском побережии (Crusius-Roscher, lex. II, 784). Конечно, и острова Уак-Уак, при развитии мореплавания, могли быть локализованы в Японии, Мадагаскаре, или одновременно и тут и там. Но настоящее их место *πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο* где-нибудь по соседству с островом Гесперид.

[4] На островах Уак-Уак, по мнению арабских географов, из золота строятся здания, делаются платья, оружия, сбруя, ошейники для собак и цепочки для обезьян (Ibn Wardi, 114; Ibn Khurdadbeh ed. De Goeje, p. 69; Carra de Vaux. Abrégé des Merveilles. Actes de la Société Philologique, XXVI p. 57). Ср. также обилие драгоценностей в сказке о Тухфату-ль-Кулюб (Alf leyla, Bresl. ed. XI 435 sq.).

[5] مدينة العقيق و قصر الذهب — Alf leyla, III, 203; قلعة الجوهر в сказке о Джаншахе — Alf leyla II, 475. Последняя сказка поразительно напоминает шведскую сказку «Det Sköna Slottet» (Hylten-Cavallius och Stephens. Svenska Folk-Sagor och Äfventyr, In 8⁰), где солнечная птица Феникс приносит героя к замку из золота и серебра, блестящему как само «солнце» («likt sjelfvaste solen» o. s. c., p. 148).

в сказке говорится о золоте и дорогих камнях, — в первоисточнике следует искать солнечного света.[1]

Верховным повелителем джиннов является Рух, гигантская птица, живущая на Кафе, каждый день прилетающая к людям из-за моря и носящая все признаки воплощенного солнца.[2] Сами джинны, как и многие солярные божества, постоянно принимают облик птиц[3] или пользуются для передвижения крылатыми конями.[4]

Но особенно характерны сказки, где говорится о джиннах-женщинах. Женщины эти иногда являются людям, на время становятся их женами, потом, улучив удобную минуту, улетают на родину, откуда, в конце концов, муж достает их обратно, преодолев невероятные трудности.[5] Здесь мы имеем обычный миф о богине, воплотительнице солнечного света и небесных вод, которую отвоевывает себе смертный герой.[6]

[1] Золотые орудия и поверия о цветах, открывающих клады, в связи с культом солнца (Frazer. The Golden Bough, VII, 57, 71, 72, 287, 291). Из мифологии и сказок наиболее прегнантные примеры: золото Данаи (Frazer, VII, 73, 74), золотые аттрибуты (оружье, одежда) световых богов (Darmesteter, 34, 111, 125, 126, 280 и 281), золото и клады, охраняемые драконами или муравьями (Darmesteter, 150, 282), курица с золотыми яйцами, осел с золотым навозом (Darmesteter, 282) и т. д. Ср. также немецкую сказку о принцессе из золотого царства (Grimm. Kinder u. Hausmärchen, № 6) и медное, серебряное и золотое царство у царевен, сестер жар-птицы (Смирнов. Сборник великорусских сказок. Архив РГО, вып. I, № 5).

[2] Zotenberg. Histoire d'Alâ-al-Dîn ou la lampe merveilleuse, p. 80. Что птица Рух имеет все аттрибуты солярных птиц (громовой голос, борьба со змеями, стерегущими клад, свойство возвращать молодость старикам и т. д.), мы пытались доказать в нашей статье: The bird-episode in Lucian's veracious history. Volume of Oriental Studies in honour of Dastur-Paury. Образ гигантской птицы, воплощающей солнце, хорошо известен в мифологиях всех народов. См. для греческого и римского мира: Cumont. L'aigle funéraire des Syriens. Revue de l'histoire des religions, v. 62, p. 119 sq.; Deubner. Die Apotheose d. Antoninus Pius. Röm. Mitteil. A. 1912, № 1, S. 1 ff.; Thomson. A glossary of Greek birds, см. статьи *Ἁλιάετος, Ἁλκυών, Κύκνος, Φοίνιξ;* для Египта: Maspero. Histoire ancienne, p. 88, 89; для Ассирии и Вавилонии: Sarre. Die altoriental. Feldzeichen. Klio, III, S. 333, 336, 337, 339; для персов: Dalberg. Simorg, der persische Phenix (von Hammer. Fundgruben des Orients, I, S. 199). В русских сказках роль воплощенного солнца играет жар-птица, сокол, Маговей, страус и др.

[3] Alf leyla, II, 454; III, 197—198; 422 sq. Bresl. ed. IV, 129, XII, 7.

[4] Alf leyla, III, 205; Bresl. ed., XI, 434. Крылатые кони и другие крылатые четвероногие, воплощающие солнце, так же известны в мифах и сказках, как солярные птицы. См. Deubner, o. c. S. 7; Cumont, o. c., p. 153 sq. О солнечных конях в немецких, словацких и русских сказках см. Афанасьев. Русские сказки, 1873, IV, стр. 117.

[5] Сказка о Джаншахе Alf leyla, II, 454 sq., о Хасане Басрийском, III, 422—IV, 72.

[6] Darmesteter, p. 98—99, 150, 170, 171, 176, 207. Таково в персидской литературе сказание о Пери-Духт (Spiegel. Die Sage von Sam und das Samname, ZDMG, III, 245 ff.). В греческой мифологии сюда относится сказание о Медее, в немецких сказках сказка о принцессе из золотого царства (Grimm, № 6), в шведских — «Det sköna Slottet» и

По мнению всех арабских авторов, родоначальником джиннов является Иблис.[1] Как видно из его имени (Иблис — греческое *διάβολος*) и из некоторых связанных с ним коранических легенд,[2] образ его сочетался с представлением о христианском дьяволе. Еще более чем джинны, он считается существом отверженным, слова لعنة الله сопровождают его всюду, где бы он ни упоминался. Какова же основная сущность Иблиса? Является ли он световым божеством подобно своим потомкам джиннам?

Что на этот вопрос следует ответить утвердительно, явствует, как это ни странно, из самого Корана. Отказываясь поклониться Адаму, Иблис мотивирует свой отказ тем, что он существо высшее, созданное из огня.[3] И как бы арабские богословы ни старались нас убедить, что сказал он это из преступной гордости, что на деле он не выше, а гораздо ниже Адама,[4] — их протесты только сильнее заставляют нас подозревать, что, в основе основ, правда была на стороне Иблиса.

Другая солярная черта проскальзывает уже у богословов: некоторые из них утверждают, что когда Иблис радуется отступничеству людей, он, по этому случаю, кладет два яйца.[5] Что бы ни служило мотивом подобного действия, оно доказывает, что Иблис, также как и джинны, кровно связан с обликом птиц, этих обычных воплотителей солнца.

Но главное значение для нас имеет то, что говорится об Иблисе в народных сказках и преданиях. Тут черты христианского дьявола совершенно сходят на нет и мы имеем перед собой красивого и благовоспитанного шейха, который, прежде всего, является знатоком музыки и пения. И несмотря на то, что эпитет «проклятый» не оставляет Иблиса и тут, это не мешает самым благочестивым и добродетельным людям быть с ним в прекрасных отношениях. Для примера, изложим вкратце содержание сказки о невольнице Рашида, Тухфату-ль-Кулюб.[6]

«Ungdoms Landet» (Svenska Folk-Sagor, №№ 8, 9), в русских — сказки о различных Царь-девицах и Василисах Прекрасных (Афанасьев, №№ 93 b, c, 97, 125 d, 127 a, 128, a, b, 130 b, 150).

[1] Dyarbakri, I, 32; Alf leyla, Bresl. ed. XI, 433.

[2] Иблису (под. назв.) الشيطان приписывается роль искусителя Адама и Евы. Кор. VII, 19 sq. и 26, XX, 118 sq.

[3] Кор. VII, 11; XXXVIII, 72—73.

[4] В книге Шиблия этим доводам посвящена вся гл. 86, см. Noeldeke, o. c., 442.

[5] Dyarbakri, I, 32: الشيطان إذا فرح على معصية بنى آدم يبيض بيضتين فيخرج منها الولد («Шейтан», с определенным членом, всегда обозначает Иблиса).

[6] Alf leyla, Bresl. ed. XI, 432 sq.; далее XII, 1 sq.

Однажды, когда эта невольница, искусно владевшая лютней, играла одна у себя в комнате, она вдруг увидала красивого, седовласого шейха, танцовавшего под ее игру. Когда она кончила, он обратился к ней с приветом и спросил, знает ли она его? «Нет, клянусь Аллахом, ответила невольница, но думаю, что ты из джиннов». «Ты права», сказал посетитель, «я шейх отрядов, Иблис».[1] Далее, он просит ее, от имени всех джиннов, приехать поиграть им на лютне. Тухфат соглашается, Иблис сажает ее на крылатого коня и переносит в страну джиннов, изобилующую прекрасными садами и драгоценными дворцами. В течение двух дней Тухфат играет им на лютне, причем и джинны и сам Иблис пляшут под ее музыку. По истечении этих дней, Иблис заявляет, что много раз учил игре на лютне Исхака Маусилия,[2] предлагает поучить также и невольницу и показывает ей новые приемы игры. «И стало ей ясно, что ее первоначальная игра вся была ошибкой, а что то, чему она научилась от шейха отрядов, Иблиса — это и есть основа».[3] Другая сказка, сохранившаяся в булакском издании «Тысячи и одной ночи», повествует о том, как Иблис, под видом нарядного и надушенного шейха, внезапно проник к Ибрагиму Маусилию, когда тот сидел один со своими женами.[4] Снисходительно одобрив музыку Ибрагима, что приводит последнего в величайшую ярость, шейх сам берется за лютню. «И мне показалось, говорит Ибрагим, что лютня заговорила красноречивым арабским языком... и, клянусь Аллахом, я подумал, что дверь, и стены, и все, что есть в доме отвечает ему и поет с ним вместе, из-за красоты его голоса. И, даже, мне почудилось, клянусь Аллахом, будто я слышу, как мои члены и платье отвечают ему».

Научив Ибрагима нескольким новым мелодиям, Иблис исчезает также внезапно, как и пришел. Узнав, наконец, кто был его таинственный гость, Ибрагим на следующий день рассказывает свое приключение Рашиду и поет ему заимствованные от Иблиса песни. «О, если бы он усладил меня хоть один день своим обществом, как усладил тебя», восклицает халиф.[5]

[1] شيخ الطوائف إبليس — подразумеваются отряды джиннов.

[2] حضرت معه مرّات و آوريته من العود مواضع — XII, 10.

[3] فقد بان عندها أنّ ضربها الأوّل كان جميعا خطاءً و آنّ الذى تعلمته من شيخ الطوائفِ إبليس هو الأصل (ibid.)

[4] Alf leyla, III, 250 sq.

[5] Другой рассказ о том, как Иблис явился к Исхаку Маусилию, под видом слепого музыканта, — см. Alf leyla, III, 263 sq.

В заключение, приведем предание, связанное с Мухариком, известным певцом эпохи Рашида и последующих халифов.[1] «Однажды, когда я был молод», рассказывает Мухарик, «мне привиделся шейх, сидевший на троне в прекрасном саду». Подозвав Мухарика, шейх попросил его что-нибудь спеть, а затем взял одну из струн лютни, обернул ее вокруг плектра и вручил певцу. «И начал плектр удлиняться и утолщаться, а струна развиваться и расширяться, пока плектр не стал, как копье, а струна, как ткань от флага на нем — и стало это в моей руке знаменем».

Когда Мухарик, проснувшись, сообщил свой сон своему учителю Ибрагиму Маусилию, тот пояснил ему: «Шейх, без сомнения, Иблис — он повязал тебе стяг твоего ремесла и ты, пока жив, будешь главой всех занимающихся им». «И я думаю, продолжает автор книги, что поэт, восхвалявший Мухарика, подразумевал это видение, когда сказал:

Тот шейх, чьих коварных слов послушав, отец Адам,
Был изгнан творцом на-век из райских садов своих,
Для пения и для стихов два стяга назначил нам,
И клялся, что лишь певец искусный получит их.»[2]

Итак роль Иблиса в мифе выяснена окончательно. Он не только любитель музыки, не только превосходит своей игрой наилучших певцов и музыкантов, но является в этой области каким-то верховным богом, рукополагающим в музыканты всякого кого захочет.[3] Что же означает эта связь Иблиса с музыкой?

Чтобы понять ее мы должны сделать отступление и рассмотреть солнечные мифы с их звуковой стороны.

[1] Kitabu-l-Aghani, XXI (ed. Brünnow), 232 sq.

[2] Любопытен также анекдот, приведенный в Kit. Agh., IX, 53 об Ибрагиме-ибн-Махдие. Хвалясь своим искусством в музыке, Ибрагим клянется, что к нему являлся сам Иблис, учил его игре на трубе и пению (النقر و النغم) и в заключение сказал: «Иди, ты принадлежишь мне, а я тебе» (اذهب فأنت منى و أنا منك).

[3] Насколько такой взгляд был распространен, видно из имени (вернее прозвища) «дочь Иблиса» которое носила одна певица. Kit. Agh. XXI, 230. Ср. также песню Мухарика: نعم الفسيلة غرس إبليس فى الأرض (Kit. Agh. XXI, 234). Интересно, что такое воззрение на Иблиса отразилось также в богословской литературе: Dyarbakri, I, 49—50. Иблис, будучи в раю, привлекает Адама и Еву игрой на свирели (مزمار). См. также Kazwini ed. Wüstenfeld, p. 368. Согласно цитате приведенной Goldziher'ом (Abhandlungen zur arabischen Philologie, I, 15; Salvador Daniel. La musique arabe, p. 106 sq.) музыка никогда не могла проникнуть в мусульманское богослужение именно потому, что считалась произошедшей от дьявола.

Как доказал Darmesteter, облик солнечных богов часто сливается с обликом богов грозы, — очевидно вследствие того, что гроза влечет за собой появление солнца. Этим объясняется, что грозовые боги часто имеют солярные аттрибуты, например наличие только одного глаза.[1]

В нашей статье «The bird-episode in Lucian's veracious history», мы приводим примеры обратного: солярные боги иногда принимают черты божеств грозовых.[2] Самым же ярким грозовым признаком является гром.

В мифах имеется не мало примеров, где само появление солнца сопровождается громом.[3] Впоследствии, это свойство переносится и на солярные божества.[4] Отсюда, например, громоподобный голос Руха, а также смех джиннов, напоминающий раскаты грома.[5] Но, по мере того, как миф удаляется от своей натуралистической основы, все сопровождающие его явления изменяются, принимая иную, более человеческую форму.

Там, где первоначально был гром, звук его, в последующих сказаниях, переходит в смех,[6] в голоса двух спорящих,[7] в пророческие вещания[8] и, наконец, в музыку.[9]

[1] Darmesteter, p. 32.

[2] Борьба с драконом, охраняющим клад, первоначально была делом бога молнии; впоследствии она переходит к божествам солнца: такова борьба Пегаса с Химерой, Аримаспов с грифами. Свойство метать камни и стрелы, присущее Аполлону, Полифему и Руху, также первоначально принадлежало божествам грозовым.

[3] В митраистической литургии (Dieterich. Eine Mythrasliturgie, S. 10) гром исходит из солнечного диска. В Апокалипсисе Баруха (Kautzsch. Die Apokryphen und Pseudepigraphen d. Alten Testaments, II, S. 458), восход солнца сопровождается громоподобным отмыканием трех сот шестидесяти пяти райских ворот. Согласно Табари (Tabari, Annales, I. 68, ed. de Goeje = Bel'ami, Ta'rikhi Tabari. Cawnpore, p. 13—14), на Востоке и на Западе стоят два города; и если бы не громкие голоса их жителей, весь мир слышал бы грохот, производимый солнцем при восходе и закате; ср. Goethe, Faust, Akt I: «Es tönt die Sonn', in alter Weise, in Brüdersphären Wettgesang, und die voraus verschriebene Reise vollendet sie mit Donnergang».

[4] В греческой версии общеарийского мифа о краже небесных стад у солнечного бога, явление это представлено рационалистически; шум (ὀρυμαγδός), который производит Полифем, появляясь перед пещерой, объясняется, как грохот вязанки дров, которую он бросает на землю (Od. I, 234—235). Но в персидской версии, сохранившейся по-арабски, великан, воплощающий солнце, появляясь грохочет каждый раз без всякой видимой причины (Alf leyla, III, 19, 20).

[5] Alf leyla, III, 32, Bresl. ed. XI, 439; ср. также, в русской сказке, высокая гора, на которой «стук стучит и гром гремит», потому что на ней царь-девица катается (Афанасьев, № 104, h).

[6] Darmesteter, 191— ἄσβεστος γέλως греческих богов.

[7] Darmesteter, 200—205; диалог Эдипа со сфинксом; искушение Заратустры, и т. д.

[8] Darmesteter, 189—208 «вещие птицы» — Каршиптан, Симург, ворон; божественные пророки, как Заратустра и др.

[9] Darmesteter, 207: Le tonnerre est le chant du ciel: de là dans la mythologie brahmanique, les Gandharva, les amants des Apsaras, transformés en musiciens célestes. О других примерах приведенных здесь Дармстетером будет упомянуто ниже.

Особенно ярко этот переход сказывается на солнечных птицах: голос Руха подобен грому, и только; но вот, например, в сказке Гримма «Der Machandelboom», чудесная птица, появившаяся в пламени, из древа жизни, действует своим пением уже двояко: голос ее, раздающийся в ушах ее врага, как шум грозы и бури, для людей, к которым она относится хорошо, звучит приятной мелодией.[1] В сказке о говорящей птице, сохранившейся у Galland,[2] вещий Bulbulhezar не только является пророком и главой всех птиц, как персидские Каршиптан и Симург, но и превосходит их всех в громком пении.[3]

Таким же певцом считался греческий Феникс,[4] а также все другие птицы воплощающие солнце, все равно наделены ли они от природы голосом или нет.[5]

Гром может переходить и в струнную музыку. Так, в русских сказках, волшебный город Царь-девицы охраняется, от посторонних вторжений громом барабанов и пением струн.[6] В последующем развитии, барабанный гром исчезает, но пение струн остается. Отсюда русские сказки о гуслях-самогудах,[7] которые герой добывает из-за моря, шведские и английские сказки о золотых, самоиграющих арфах.[8]

[1] Grimm, № 47, Machandelboom — Wacholder, дерево молодости. О связи птицы — солнца с древом жизни, см. Dalberg, o. c. В персидской версии той же сказки (Lorimer. Persian tales, XIV) птица называется Bulbul (соловей); ср. дальше Bulbulhezar.

[2] Galland. Les mille et une nuits. A. 1876, v. III, p. 439: Histoire des deux soeurs, jalouses de leur cadette, voir p. 452 suiv.

[3] P. 491: «Il a le chant éclatant audessus de tous les oiseaux». Интересно, что когда героиня впервые подходит, чтоб овладеть птицей, та старается отпугнуть ее громовым голосом (d'une voix de tonnerre, p. 471). Также в дневнике Galland (Zotenberg, p. 65): «L'oiseau la maltraite de paroles à grosse voix, plus que sa grosseur à étonner». Bulbulhezar имеет также то свойство, что подпевать к нему слетаются все другие птицы. О Каршиптане и Симурге см. Bund, p. 57, v. 19, 20 p. 58 v. 1.

[4] О песне Феникса при восходе солнца см. Roscher. Lex, III, 3455.

[5] Такова предсмертная песнь лебедя (гром солнца перед закатом!) и «жалобный крик» (γοερά φωνή) зимородка, — крик которого, на самом деле, вовсе не существует (см. Thompson, o. c. статья Ἀλκυών).

[6] «Барабаны загремели, струны запели» Афанасьев, № 104. В других вариантах пение струн сопровождается звоном колоколов и колокольчиков (№ 104, a, d, e, f, g).

[7] См. Ончуков. Северные сказки. Записки РГО по отд. этногр., т. XXXIII, №№ 116, 151; Смирнов, № 4; ср. в этой же сказке стр. 35, жилище страуса, где по всем стенам висят «гусли, гитары и балалайки».

[8] В английской сказке «Jack and the bean-stalk» мы имеем троекратный солярный мотив: мальчик похищает с неба курицу, несущую золотые яйца, мешки с золотом и золотую самоиграющую арфу. Также построена шведская сказке «Pojken som stal Jättens Dyr-gripar»,

Наконец, в случаях антропоморфизма, легенда приписывает солнечным богам и героям искусство петь[1] и играть на различных инструментах.[2] Сказочные страны, посвященные солнцу, сплошь населены певцами и музыкантами,[3] даже их ручьи и деревья производят мелодические звуки.[4]

Скажем в заключенне, что как у митраистов солнечный диск издает звуки грома, также в пифагорейской и орфической литературе, к самому солнцу прилагается эпитет «игрока на свирели»[5] (*ἥλιος συρικτής*).

Все это дает нам основание думать, что музыкальные наклонности Иблиса явление не случайное, что два стяга, о которых упоминает арабский поэт, принадлежат ему по праву. Ведь и Аполлон, в греческом мифе, благодаря своей солнечной природе, сделался не только богом-стрелком, богом-прорицателем, пастухом, сначала небесных, а затем земных стад,[6] по также законодателем музыки и всех видов пения «и на кормящем коров материке, и на островах».

Р. Эрлих.

где герой похищает золотой звенящий меч, трех золотых куриц, золотой фонарь и золотую арфу; в другом варианте, золотого козла, увешанного колокольчиками (Svenska Folk-Sagor, 3, A, B).

[1] Первоначально, главным признаком этого пения был, очевидно, его громкий звук, Таковы, звонкоголосые (*λιγύφωνος*) Геспериды и дочь Гелиоса «громкозвучная» Кирка (*Κίρκη εὐπλόκαμος δεινὴ θεὸς ἀυδήεσσα αὐτοκασιγνήτη ὀλοόφρονος Αἰήταο, ἄμφω δ᾽ἐκγεγάτην φαεσιμβρότου Ἠελίοιο*, Od. K 136—139; см также 220, 221).

[2] Таков Орфей (о его солярном характере см. Siecke. Liebesgeschichte des Himmels), и герой шведской сказки «De tre Hundarne», играющий на свирели (Svenska Folk-Sagor, 18). Золотые колокольчики на красных шапочках у эльфов, такие мелодичные, что за ними следует стада (Folk-Sagor «Vallare Mannen», № 6; Arndt. Die sieben Berge bei Rambin) являются, конечно, таким же солярным признаком, как их стеклянные башмачки. Darmesteter, p. 207, приводит флейту Иамы и песни небесной девушки в Эдде.

[3] ..... de là, dans l'Avesta, le ciel d'Ormazd, devenant le garô demânem «la maison des chants». Darmesteter, p. 207. О солнечных странах у греков, см. Dieterich. *NEKYIA*, 37.

[4] О поющих деревьях см. Darmesteter, p. 206, Dieterich, S. 37. О поющем ручье в царстве вечной юности, — шведскую сказку Ungdoms Landet (Folk-Sagor, № 9).

[5] Dieterich, S. 37.

[6] Пастухом небесных стад Аполлон является в гомеровском гимне Гермесу (Hom Hymn. Merc., v. 68 sq.). Отсюда — его земная службу у Адмета, во время которой он заставлял плясать зверей, под звуки свой кифары (Eur. Alcest., v. 569—587).

Неизвестный вариант «Сказки о рыбаке и духе» из «1001 ночи»

Среди отрывков «Сказки о рыбаке и духе в еврейской транскрипции», находящихся в рукописных собраниях Государственной Публичной библиотеки,[1] совершенно особое место занимает рукопись № 2997 из так называемой «старой серии» II собрания Фирковича (инвентарь А. Я. Гаркави). Этот фрагмент заключает неизвестную до сих пор версию названной сказки, которая, наряду с новыми наслоениями, содержит некоторые черты, вероятно, восходящие к более раннему оригиналу, чем древнейшая рукопись начальных частей «1001 ночи», — рукопись Galland. Несмотря на свой сравнительно небольшой объем, рукопись № 2997 позволяет судить об общем характере представленной в ней версии, так как дает отрывки из различных частей «Сказки о рыбаке», связь между которыми нетрудно установить по контексту.

Помимо содержания, рукопись № 2997 представляет значительный интерес и по самому своему происхождению. В дальнейшем я постараюсь доказать, что текст этой рукописи не списан, а зафиксирован на слух, под диктовку. О том, что первичный писанный текст отдельных сказок «1001 ночи» часто возникал именно таким образом, говорил еще Lane,[2] а за ним и другие исследователи этого памятника. Конкретных доказательств их теории до сих пор, однако, не находилось, и рукопись № 2997 является, пока, в этом отношении уникой.

Как и все прочие отрывки из «1001 ночи» в коллекции Фирковича, эта рукопись еще никем не изучалась. Единственным ученым, державшим

[1] II собрание Фирковича, еврейско-арабские, № 2996 и 2997 (инвентарь А. Я. Гаркави); то же — «новая серия», №№ 59, 1001, 1159 (инвентарь П. К. Коковцова). Полностью эти фрагменты будут описаны мною в особой работе.

[2] E. W. Lane. The Arabian Nights Entertainments. 1839, I, p. XI.

ее в руках, был А. Я. Гаркави, которому принадлежит надпись на обертке рукописи: «Из собрания рассказов 1001 ночи. 5 л. Может быть, разные рукописи. Неск. поврежд.». Такая же пометка имеется и в инвентаре А. Я. Гаркави, против номера интересующей нас рукописи.

Последняя состоит из 5 разрозненных листов размером 22.5 × 15 *см*; число строк на странице — 21. Бумага — европейская, с водяным знаком (корона, увенчанная шестиконечной звездой с полумесяцем), наличие которого позволяет отнести время изготовления бумаги к XVI—XVII вв.[1] Палеографические данные, как кажется, свидетельствуют о том, что и самая рукопись написана в этот период времени (скорее в начале, чем в конце его); такое же мнение высказал при беглом осмотре рукописи и знаток коллекций Фирковича, акад. П. К. Коковцов.

Почерк рукописи — курсивный, довольно твердо установившийся; по некоторым особенностям в начертании отдельных букв (в середине слов иногда попадаются конечные формы ף и ך, очень мало отличается ו от י, ה от ק, כ от ב) видно, что рукопись писалась наспех. Орфография же ее не оставляет сомнений в крайне слабой грамотности ее писца.

Характерной чертой правописания нашего фрагмента является графическое удлинение гласных (scriptio plena), проводимое писцом без всякой последовательности. Гласные звуки изображаются им одинаково охотно в любом месте слова, и в открытых, и закрытых слогах, не исключая тех случаев, когда за краткой гласной следует удвоенная согласная ואחק = وحق $1^{r}1$; מאד = مدّ $1^{r}6$; סית = ستّ (вместо سيدة) $1^{v}20$; עיז = عِزّ $2^{r}3$; צין = سِنّ $5^{v}4$; כול = كُلّ $2^{r}1$; בוד = بدّ $3^{r}8$ и т. п. Удвоеные ו и י иногда передаются посредством двух соответствующих «matres lectionis» אוול = اول $1^{r}5$ (возможно, что тут сыграло роль живое египетское произношение, где اوّل звучит *аввул*); אשייד = السّيد $3^{v}13$. В ряде случаев יי должно передавать *й* долгое или дифтонг يْ ـَ напр.: עגייבה = عجيبة $3^{r}14$; דכיירא = ذكيرة $3^{r}9$; גייב = غيْب $3^{r}3$; ביית = بيت $3^{r}13$; איימאן = أيمان $3^{v}12$; סייאף = سياف $3^{r}2$ и т. п. ـُ всегда удлиняется графически в местоименных суффиксах 3 л. м. р. ед. и мн. ч. (هُ и هُم) и в суффиксах 2 л. м. р. мн. ч. كُم, глас-

[1] Этим указанием я обязан сотрудникам Гос. Публичной библиотеки Н. В. Пигулевской и В. В. Майкову.

ная же суффикса 2 л. м. р. ед. ч. (كَ) или остается необозначенной, или, в соответствии с живым произношением, переносится назад, за согласную: עלא כתפאך = على كتفِكَ $1^{r}3$; בענאך = بعينِكَ $1^{r}5$, $1^{r}11$.

При всей многочисленности случаев графического удлинения, нельзя сказать, чтобы оно проводилось в нашем тексте постоянно: наряду с ним, нередки примеры графического сокращения, когда один или несколько звуков остаются в письме невыраженными. Наиболее часто это происходит с долгим *ā* (קל = قال, $1^{r}5$, $2^{r}6$, и т. д.; קלת = قالت $1^{v}21$; אלון אלון = الوان الوان $2^{r}2$; איתפק = إِتّفاق $2^{r}9$; מיענהא = معناها $2^{r}18$; תידהלי = تيدِهالى — от корня ادى $3^{r}10$; מבאלך = مابالُك $2^{r}8$; מחצ̄ר = ماحضر (?) $2^{r}13$. В некоторых, случаях, когда опускается *ā*, стоящее не под ударением, это можно объяснить влиянием диалекта, где неудàренное *ā* в быстрой речи часто произносится кратко.[1] Таковы формы: קבלני = قابلنى $5^{v}8$; יאמולאן אצלטאן passim. Последнее начертание, проводящееся систематически, очевидно, объясняется тем, что писец воспринял сочетание долгого *ā* в местоименном суффиксе نا с последующим определенным членом, как краткую гласную, которую он и счел достаточным выразить в начертании члена ال.

Фонетика разговорного языка отразилась и в правописании некоторых слов с дифтонгом ـَىْ, где последний остался совершенно невыраженным графически: בעני = بعَيْنى $1^{r}4$; בענאך = بعينك $1^{r}5$; אבקתני = أَبْقَيْتَنِى $3^{v}9$; זתנא = زيتنا $5^{r}17$; לאקתו = لاقيْتُهُ $5^{v}20$; צולמאן = سليمان $3^{v}13$. Рассказщик, слова которого писец записывал, очевидно, иногда произносил дифтонг ـَى как *ē* и писец или счел излишним изобразить этот звук на бумаге, воспринимая его как краткую гласную, или не нашел для него соответствующего графического эквивалента. Укажу еще на начертания צולאמן = سليمان $1^{r}1$ и כף = كيف $1^{v}2$ — отражение диалектического *кӣф*.

Едва ли не теми же особенностями слухового восприятия объясняются и случаи опущения в письме согласных звуков или даже целых групп их, которые не бывают слышны в связной живой речи. Чрезвычайно характерны в этом отношении формы: בנהר = بالنهار $1^{v}12$; בליל = بالليل $1^{v}12$;

[1] Cf. W. H. T. Gairdner. The Phonetic of Arabic. 1925, p. 70; Vollers a. Burkitt. The Modern Egyptian Dialect of Arabic. 1895, p. 21.

إِلَى السّلطانِ = לא צלטן 4ʳ19; لِلسَّا = לסמא 3ᵛ3; بالذى = بالّى = בלי 2ʳ13-14; والسلطان = ו צולטאן 4ʳ19: вместе с ассимилировавшимся ل исчез и предшествующий ему ا. В некоторых случаях алиф не пишется и тогда, когда служит подставкой для хамзы: إن ما = اينما = ינמא 1ᵛ4; ايش = ייש (*ēш*) 4ʳ21; كاس = כם 2ʳ7. Несомненно, воздействием разговорного языка объясняются начертания: السيانى = אציאף 3ʳ15; السيل = אציד 3ᵛ13 и, в особенности, الجن = אצן 3ᵛ11 и الجارية = אצאריא 4ᵛ7, причем в первых двух случаях мы, может быть, имеем попытку передать посредством צ эмфатический характер удвоенного س. Сюда же можно причислить и начертание وجه = וייש 4ʳ7, передающее произношение этого слова в живой речи.

Указанные орфографические особенности рукописи № 2997 уже достаточно затрудняют ее чтение, но еще более осложняет его своеобразная расстановка гласных знаков (matrum lectionis), которую можно объяснить только безграмотностью писца рукописи. Очевидно, не зная хорошенько, как надлежит графически обозначать сочетание согласного звука с гласным, писец изображает его всеми возможными способами и, во многих случаях, совершенно неправильно. В результате возникают такие на первый взгляд абсолютно бессмысленные начертания, как مالصُدّقك = מא אצדאקך 1ʳ3; ابن = ايبن = אבין 1ʳ2; اسم = ايسم = אסים 3ᵛ13; مِن = مين = מני 1ᵛ11; قال = אקל 1ʳ16; راح = ארח 4ʳ8; حام = חאמם 1ᵛ17; تَرَوَّق = תרואק 1ᵛ7; и обычное арабское слово превращается в трудно разрешимую загадку.

Менее разительные черты орфографии фрагмента № 2997, заслуживающие упоминания, сводятся, вкратце, к следующему: сочетание ـَى (алиф макс̣ӯра) почти всегда изображается через ـَا; отмечено, однако, и такое написание: إِلى = אלה 3ʳ7. Алиф часто ставится вместо женского окончания ـَة: ثانية = תניא 1ʳ6; للساعة = לצעא 1ʳ13; الملكة = אלמלאכא 1ᵛ13, и др.; последнее иногда принимает форму ـَت: عجيبة עגייבת 3ʳ14; عزّة = עיזת 3ᵛ1; بهجة = בהגית 5ʳ4 и др.; очевидно, влиянием живой речи объясняется начертание אלא = Аллā (= الله) 3ᵛ16.

Если отметить, что добавочный ا глагольного окончания 3 л. м. р. мн. ч. сов. вр. ـُوا в нашем тексте систематически опускается, — чисто-орфографические особенности рукописи № 2997 окажутся, в общем, пере-

численными. При всей своей эксцентричности, правописание этого фрагмента дает исследователю весьма интересный материал: часто записывая текст с полной огласовкой, писец во многих случаях приблизительно фиксирует живое египетско-арабское произношение, влияние которого ярко отразилось на фонетике, морфологии и лексике исследуемой рукописи. В области гласных звуков весьма характерно почти сплошь проходящее через текст заострение краткого *а* в *и*, типичное для некоторых арабских наречий. Указанное заострение отмечается писцом и в глагольных формах, и в именах, и в частицах; תולעית = تَوَلَّعَت 1^{v}13; נאבית = 1^{v}15. נאטית = نَطَّت 3^{r}20; נזילת = نَزَلْتُ 5^{v}7; תינדם = تَندم 1^{v}5; תיקרא = تَقْرَا 1^{v}11; תינור = تَنُور 3^{v}15; ילתקי = اَلْتَقَى 5^{r}3; צידר = صَدْرٌ 1^{r}12; רוכביתין = رُكْبَتَيْن 1^{r}7; אנומלית = جُمْلَة 1^{v}11; קאעית 5^{v}6; אנית = اينت = أَنْتَ 3^{v}8, 5^{v}10; מין = مَن 2^{r}5, 2^{r}12. Иногда *и̃* стоит вместо ожидаемого *ў*, напр.: אימהא = أُمها 5^{r}19; אימך = أُمّك 5^{v}9, 5^{v}14. Из других отступлений от литературного языка интересны необычное גוטם = جسم 1^{r}10 и 1^{r}13, и רוגל = رجُل 2^{r}8; последнее начертание есть, может быть, результат обычной для нашего писца перестановки гласных.

Фонетика согласных дает меньше уклонений от норм классического языка, нежели гласные. Однако и тут легко установить отзвуки живой речи, особенности которой писец, повидимому, не всегда умел передать графически. Наиболее характерно для его транскрипции смешение гомофонов, из которых чаще всего чередуются צ и ס: מאיצר = ميسر 2^{r}4; צלטאן — систематически, вместо سلطان; צולאמן = سليمان 1^{r}1; אצתחק = استحق в различных формах (2^{r}21, 2^{v}2, 3^{r}6, 5^{v}1), очевидно, под влиянием последующего ت. ראצו = راسه 2^{r}19, и др. ס (س) на месте צ (ص) встречается реже: מא אסיבך = ما اصابك 5^{v}13. В отдельных случаях посредством ס и צ передается междузубное ث, как известно, исчезнувшее из живой речи, חודצ = حدث 1^{v}21; יחדם = يحدث 1^{v}11. Обычно на месте ث в нашей рукописи, как и в разговорных наречиях, стоит ת.

Случаи чередования ת и ט, в исследуемом тексте не особенно многочисленны и иногда могут быть объяснены небрежностью писца: טתלע = تطلع 3^{r}12; קיטול = قُتَل 3^{r}21. Отмечу еще: תבואק = طبق 1^{r}21; תיתיבשי — диалектическая форма = تطيب 2^{v}20; מתרח = مطرح 1^{v}14. Систематически пишутся с ט производные от корня ستر: 5^{r}3, 5^{r}5, 5^{r}6.

Часто чередуются звуки ד и צ̄: צ̄ורא = دُرّة 1^v5, 1^v11; צ̄ורר = دُرر 1^v20 ירוצ̄ = يَرُدّ 3^r4, 4^v19 (возможно, что здесь отразилось удвоение конечной согласной); ארצ̄ = اراد 4^r21; צאר = دار 4^r20, 4^v21; דראב = ضرب 3^r20; ראדין = راضين 3^v3. Систематически пишутся через ד производные от корня ضحك: 4^r12, 13, 14 и 5^v4. Почти исчезнувшие из живой речи звуки ذ и ظ заменяются в нашей рукописи их диалектическими эквивалентами ד и צ̄: דהנך = ذهنك 1^v7; אפכביצ̄ = أفْخَذ 1^r8; اخذ во всех формах = אכבד; עודר = عذر 5^r11; корень نظر всегда пишется через צ̄, с одним лишь исключеиием אנדורני = أنظرني 4^v8; תצ̄ין = تظن 2^r12; אעצ̄ם = اعظم 3^v13. В полном соответствии с живой речью, צ̄ заменяется ז в слове זאבטא = ضابطة 4^v2. Труднее объяснить чередование ז и ג в формах יתזרצו = يتجرسوا 2^r21 и יזארצו = يجرسُهُ 2^v5 (2^v1 תגארצו). Чередование этих звуков в различных формах глагола زَوَّج — נזויז = نزوّج 5^r17; תזוזנא = تَزَوَّجْنَا 5^r19; מיתזאויז = مُتَزَوِّج 5^r19, быть может, объясняется ассимиляцией при перестановке коренных названного глагола в разговорных наречиях, где он звучит جوز (так и в нашей рукописи — 3^v7). В несомненной зависимости от живого языка стоят и ассимиляции вроде אכתו = أَخَذْتُهُ 5^v14; קעת = قعدْتُ 5^v16; נס = نصْ 5^r10 (bis).

Определенные следы влияния диалекта обнаруживаются также в морфологии и лексике нашей рукописи. В отношении глагольных форм характерно свойственное многим арабским наречиям спряжение удвоенных корней по типу недостаточных: שאקית = شققْتُ 5^v7; דאקית от دق 5^v13, 5^v20; מאדית = مَدَدْتُ 5^v18; и образование настоящего времени при помощи приставки بـ: באסמע 1^v8; בידחך 4^r13; ביתפרג 4^r20, ביתקולי = تقول لي 5^v13. В именах интересны некоторые формы двойственного числа, не встречающиеся ни в классическом, ни в разговорном языке, напр.: רגליתין 1^r6 и אדיתתין (sic!) = ايدتين 1^r14— повидимому, они образованы от неупотребительных имен единичности رجلة 'одна нога' и ايدة = يدة 'одна рука', по аналогии с правильным رُكْبَتَيْن 1^r7. Отмечена, также, необычная форма множественного ломанного אמארית 3^v3 от امير.

Числительные, кратные десяти стоят в нашей рукописи всегда в косвенном падеже: ענדך ארבעין ואחד 2^v2; самое начертание некоторых числи-

тельных явно навеяно живой речью: ארבע תעשר $2^{v}19$; חאד = حل $5^{v}10$; אולאנין — дв. ч. от أَوَّلَانى $4^{r}4$.

Касаясь местоимений, можно отметить характерные для живой речи формы אחינא = ايحنا = احنا вм. نحن $5^{r}21$, $5^{r}17$ (אתנא); אנית = إِينت = أنت $5^{v}10$. Относительное اللّذى звучит в нашей рукописи אלי = أَلّى: $1^{v}13$, $2^{v}20$, $5^{v}13$; באלי = باللّذى $3^{v}3$. Указательное هذا пишется слитно с последующим членом ال в форме האדיל или דיל; типичны для египетского диалекта указательные частицы دا, دى, ставящиеся после существительного: $1^{r}2$, $4^{r}21$, $4^{v}20$.

Местоименный суффикс 3 л. ед. ч. м. р. ه почти всегда пишется слитно с глаголом, именем или предлогом, к которому он относится. При сочетании суффикса с предлогом لِ, последний в большинстве случаев остается не выраженным на бумаге: קאלהו = قال له $1^{r}4$ bis $1^{r}7$ bis $1^{r}8$ bis и т. д. Часто сокращение идет еще дальше и от суффикса остается одна гласная: קאלו = قال له, $3^{r}7$; קולתלו = قلت له $5^{v}13$; כותבלו = كُتِبَ له $3^{r}3$; כטבלו = خُطِبَ له $3^{v}5$ אידו = يده $3^{r}14$; עיינו = $3^{r}18$; מנו = منه $4^{r}8$, $4^{v}16$; מן בעצו = من بعضه $4^{r}21$ и т. д. Среди частиц отмечу неизбежные в поздних рукописях «1001 ночи» вопросительные ايش и فين, характерную для египетского диалекта отрицательную частицу شى после глаголов ($2^{v}20$, $4^{v}18$, $4^{v}21$) и формы имени относительного تحتانى $5^{r}10$; فوقانى $5^{r}11$; صدرانية $5^{r}5$, употребительные, главным образом, в живой речи.

Не менее заметны следы влияния диалекта и в синтаксисе нашей рукописи. Из живой речи происходят вопросительные конструкции с частицей вопроса на конце (אנת פין $5^{r}4$), оттуда же заимствованы обратные сочетания порядковых числительных с существительным תאני מארא = مرّة ثانية $4^{v}13$; תאני צרכה и множество других мелочей (употребление предлогов, замена ими прямого дополнения), которые характерны не только для нашей рукописи, но и для большинства поздних списков «1001 ночи» и народных текстов вообще.

Исследование языка рукописи № 2997 позволяет установить, что она несомненно происходит из Египта. Об этом свидетельствует наличие в ней целого ряда типично «египетских» словечек, вроде упомянутого выше دِى, زى в смысле مثل, вопросительного انه — ('который?', 'какой?' $4^{v}19$) —,

а некоторые слова, общие многим диалектам, имеют в нашей рукописи характерную для египетского наречия огласовку: צידר = صَدر 1^r12, ראג'יל = رجُل 4^v4 и другие.

Произведенный анализ дает право сделать следующие итоговые выводы о происхождении фрагмента № 2997. Написан он в Египте в XVI — XVII вв. писцом либо совершенно не знавшим арабского литературного языка либо в нем крайне мало сведущим — только безграмотностью могу я объяснить случаи перестановки гласных, о которых говорилось выше. Почти несомненно, что писец записывал текст на слух. Одним из самых убедительных, хотя и косвенных доказательств этого является почти полное отсутствие в нашей рукописи ошибок, могущих возникнуть из-за не поставленной в писанном арабским шрифтом оригинале диакритической точки при какой-либо букве. В рукописи, по языку и стилю подобной нашему фрагменту, диакритические точки едва ли могли быть расставлены особенно тщательно; еще труднее предположить, что полуграмотный писец, не умеющий правильно изобразить даже такое простое слово, как مِن или قال, всегда мог бы верно прочесть слово, написанное без точек. Описок же, могущих быть объясненными торопливым записыванием под диктовку, на слух, в нашей рукописи очень много. В сущности, их даже не всегда можно назвать описками; частые случаи одинаковых уклонений от литературных норм в сторону разговорного языка указывают на то, что мы имеем здесь дело со своеобразной «фонетической» записью живой речи с ее характерными особенностями.

Допустив это, легко объяснить графическое сокращение дифтонга ـَيْ, произносившегося иногда как $\bar{e}$, пропуск некоторых долгих гласных и отдельных групп согласных, неслышных в быстрой речи, характерное правописание местоименного суффикса هُ, едва ли возможное при копировании писанного текста, и многие другие уже упомянутые мелочи. Предположение, что оригиналом фрагмента № 2997 служила рукопись, тоже написанная еврейскими буквами, едва ли правдоподобно, так как оно не объяснит указанных графических особенностей. Кроме того, и в этом случае количество описок, возникающих вследствие небрежного списывания, было бы значительно больше.

Вероятнее, что текст фрагмента № 2997 представляет собою запись сказки, рассказывавшейся перед аудиторией. О последнем свидетельствуют

неоднократные обращения к слушателям, иногда выдержанные в высоком стиле ($2^{r}16$-17), иногда — лаконичные ($4^{r}10$-11). Судя по словам: קאל ﭏ ראוי — $1^{r}19$, можно думать, что в руках рассказчика был писанный текст, к помощи которого он прибегал, когда ему изменяла память.[1] Рассказчик, повидимому, иногда старался приблизить свою речь к литературному языку — в рукописи несколько раз выписаны *тенвины*, не всегда, впрочем, поставленные правильно. ($1^{v}2$, $2^{r}7$). Для происхождения нашего текста показательно отсутствие в нем стихотворных цитат, столь многочисленных в прочих рукописях «Сказки о рыбаке и духе».[2] Изгнание стихов из фрагмента № 2997 объясняется, вероятно, требованиями слушателей, которые, по свидетельству D. B. Macdonald'а, не очень любят отступления в область поэзии.[3]

Особенности рукописи № 2997 делают достаточно затруднительной работу над ее изданием. При опубликовании подобных текстов приходится следовать методу, примененному издателем «Сказки об Али-Баба»[4] и интересующей нас «Сказки о рыбаке и духе»[5] — D. B. Macdonald'ом. В кратком послесловии к последней работе автор охарактеризовал ее как попытку воспроизвести текст издаваемой рукописи слово в слово и буква в букву. Подобную же задачу ставлю себе и я, предлагая вниманию специалистов текст фрагмента № 2997. При издании его я желал сохранить все особенности рукописи в полной неприкосновенности; лишь в словах с неясно написанным ו или י мною избиралось чтение, диктовавшееся контекстом и аналогией с начертанием тех же слов в других местах рукописи. Для облегчения работы тех, кто заинтересовался бы рукописью только с точки зрения содержания, я снабдил издаваемый текст примечаниями и приложил его перевод, при выполнении которого я стремился, главным образом, к точности, оставляя в стороне требования литературного стиля. Слова, заключенные в квадратные скобки, вставлены мною для ясности.

---

[1] О существовании подобных вспомогательных текстов говорит в одной из своих работ D. B. Macdonald, JRAS, 1924, III, p. 370.

[2] Единственной такой цитатой можно считать сентенцию f. $3^{v}8$ من عاش بعد عدوه يوما بلغ المنا встречающуюся, с небольшим изменением (добавлено необходимое для сохранения размера فقدْ), в другом месте 1001 ночи (изд. Macnaghten, I, p. 316).

[3] D. B. Macdonald, JRAS, 1924, l. c.

[4] JRAS, 1910, p. 327—386.

[5] The Story of the Fisherman and the Jinnī. Transcribed from Galland's MS of «The Thousand and one Nights» by D. B. Macdonald. Orientalische Studien, I, 357—383.

ТЕКСТ

יצאדק חתא יארא וחאק מא נוקש עלא כׄאתם ﭏסיאד[1] צולאמן / קﭏהו[2]
אבין[3] דאוד עליה ﭏסלאם אני כונת אנא הנא: פי ריל קנניה די[4] קאלו /[5] לא
תׄחלף לו קדמת לי ﭏסמא בענאנהא עלא כתפאך מא אצדאקך /[6] אזאלים[7]
נצׄור[8] בעני[9] פקאלהו תוחב אוריך[10] קאלהו נעם שאל / רגלו ﭏ אוולא ורכׄאהא
וקﭏהו אנצור בענאך[11] האדי אוול רגׄיל[12] פקל / להו ותניא[13] פמאד[14] רגלו ﭏ
תׄאניא ודאכׄל בהא פבקו אל רגליתין[15] סווא / פקאלהו צאדקת פקאלהו והאדיﭏ
רוכביתין ﭏדי כאינהום[16] צומעתין / פיין תודיהום[17] קאלהו אורילך ודאכׄל
בירוכבתין לחתא לל אפכיגׄ[18] קאלהו / אנצׄור לעלאך תצדאק[19] פקﭏהו והאדל
פכצין ﭏדי כאינהום צאנדוקין / פאין תודיהום קאלהו יא אבגאדם יא מישום מא
יצאדק קאל[20] וגוטם[21] / לחאד מושעאדו[22] וקאל אנצׄור בעינאך קאלהו והאדל
בטלן[23] וﭏ / צידר[24] ﭏדי תקיץ פיהום ארבעא ועשרין שבר בﭏ עאלי פאין /
תׄודיהום פקאלהו אנת לצעא[25] מא צאדקת וגוטם לחד אכתאפו[26] / פקאלהו
אדיני ודיתהום איש תריד כמאן קאלהו נריד דיל אדיתתן[27] / אלדי כאנהום צארי
מאלחי[28] פאין תודיהום קאלהו[29] ואדי אידיה[30] / ורכאהום פי שאקתו פקלהו
אטמין[31] קלבאך פאקלהו[32] לאם / אטאמין קלבי ארא דיל דמאג אלדי קאד[33]
קובית ﭏרפגׄ[34] / קאלהו ואן דאלית ראצי למא אטלע אקתלך קאלהו / דאלה[35]

[1] = السَّيِّد. [2] В рукописи стоит на полях. Очевидно — лишнее. [3] إِبن.
[4] Чит. في هذه القِنّينَةِ. [5] = قال له. [6] = ما أُصَادِقك. [7] = إِذا لَمْ.
[8] = أُنْظُر. [9] = بِعُيني. [10] = أُرِيك. Классическое أَراى (IV порода) всегда заменяется в нашем тексте диалектической формой أَوْرَى. [11] = بِعُيْنِك. [12] Чит. هذه رجلي الأُولَى. [13] = ثانية. [14] = فَمَدَّ. [15] = رِجْلَيْنِ. [16] = كَأَنَّهم.
[17] = تُودّهم, от وَدِّي — вести, отводить (См. Spitta. Grammatik, p. 237). [18] = أَفَخْذ.
[19] = تُصَادِق. [20] قال — очевидно, лишнее. [21] = جِسْمِي. [22] = مَسْعَد, вм. سَاعِد (?). В словарях я этой формы не нашел. [23] = بَطْن. [24] = صَدْر. [25] = لِلسَّاعَةِ.
[26] = أَكْتَافِهِ. [27] = يَدَيْنِ. [28] = مَلّاح (?). [29] قالهو снова лишнее?
[30] = يَدَيْهِ. [31] = طَمِّنْ. [32] = قال له. [33] = تَدّ вм. класс. قَدْر. [34] Так в рукописи; смысл не совсем ясен. [35] = دَلِّهِ.

קאל אעמל דאלה וטאטא פיל קנניה קאל אלראוי / למאן[1] ראה דאכל פיל קיננית
פצחאב[2] אל כתאם אל צאיד וטאבק / עליה פקאל למא תבאק עליה צארך צארכ־
אל מאריד וי אל /

F. 1v–o רעץ׳ אל קאציף פקאל אל ציאד מות כאבדן לאם ידרי במותאך / אחדאן[3] ליה
יא אכי אל צאיד אמות פקאלהו כפאנך[4] מא תמות / ואנת נאוי עלא קתלי
פקאלהו אן סמעת מני ציבני פקאלהו / אל צאיד ואן כאן[5] מא אציבך פקאלהו
אלמארד ינמא[6] ציבתאני / תינדם מתל מא נדם אל מלך אל קודא עלא אל צורא
קאל / ומא נדם אל מלך אל קורא עלא אל צורא פקאלהו מא אחכי לך / להתא
תרואק[8] באלך ותיכלי דהנך ותנאצץ׳[9] סמעך קאלהו אל[10] / אריני קאעד באסמע
פקאלהו אעלם אלה אל עאלים ולא עלים / לא אלה יוחכא עאן מלך מין בעץ׳ אל
מלוך וכאן האדל מלך / יוסמא בקורת[11] אל עיון וכאן האדל מלך יוהוא צחבית אל
טיור וכאן ענדו / מן גומלית אל טיור צורא תיקרא אל קוראן כמא אנזל וכאן כול
שין יתדם[12] / בנהר פיל בית תחכי לל מלך לאמן יגיהא בליל יום מן בעץ׳ אלאיאם
אל מלאכא[13] תולאעית בחוב ממלוך מן צראיה וקאלעת תיאבו אלי עליה / וגאבתלו
תיאב מן אפכר תיאב אל מלך ולאבסתהום לו וגלסתו[14] מתרח מא / יגלם אל מלך
וגאבית אפכר אל מוכול[15] וחטתו חרא[16] וגאבית מטאיב אל / כאמר וחטתו קודאמו
אכאלו ושירבו ותנאדמו באקו עלא אכד פארג / וקאד מלאו יזקקו כמא יזקק אל
חאמם[17] ובאקו קאעדין מין אוול אליל[18] לאהר[19] / לאכר אל נהר קאריב מא גא אל
מלך פאצו אל צוחבא לא ודאכל אל / מלך וקף אל מלך עלא גארי עאדתו ומאכא
עלא אל צורא וקאלהא מסיל כיר / יאסית[20] אל צורר קאלתלהו אל צורא מאסיך ביל
כיר ואל כאראמה קאלהא / אל מלך מא חודץ אל יום פקלתלהו לו עלמת חודוס אל
יום לא כונת תבכי //

F. 2r–o מחצר באתו ואצבחו יצבח אל חי עלא כול חי תודיע אל חכים מין אל עטאר
וצאר אלחכים לא דיואן אל מלך ילתקי דיואן זי זהר אל בסתן אלון אלון / מיתכביל
ביל עיז ואל שאן חול[21] מנאדה.[22] בינאדי לא תיעגב אל מלוך / לילה אלואחד אל קאהר

[1] Лит. لَمَّا. [2] = سَحبَ. [3] = أَحَدٌ. [4] = كَيْفَ انَّكَ. [5] ? В рукописи неразборчиво. [6] = إِنْ مَا. [7] = كُرَّة. [8] = تُرَوِّق. [9] = تُنَضِّد = arranger, mettre en bon ordre un jardin (Dozy) (?). [10] = ال — очевидно, пропущено ציאד. [11] = قُرَّة. [12] = حدث. [13] = المَلكَة. [14] = جَلَّسَتهُ (أَجْلَسْتهُ). [15] = مَأْكول. [16] = حذَاهُ. [17] = حَمَام. [18] = الليل. [19] لاهر — лишнее. [20] = يا ستّ. [21] Чит. وَآلُ. [22] Чит.: منادى.

ימיל עלא ﭏ מאימן תיתרק[1] וﭏ מאיצר תיתדק יקול / מין לו חאגַא יקול יא קאצַי
ﭏ חאגַת[2] תיקדם ﭏ חכים כַאדם ודעא בידעא / כרם[3] ﭏ עיז וﭏ נעם פקל ,ﭏ וזיר
ﭏא ﭏ חכים קים בקמתך[4] ﭏא ﭏה קלאקך[5] / כולנא מן פרד נוצַפת[6] אין והדא
יצני[7] בין ﭏ צולטן וﭏ וזיר פקירבכם[8] / ﭏ ממאת מבאלך[9] יא רוגל[10] ומא תריד
קאל ﭏ חכים אעלם יא וזיר / אני חים וגַית מין ארץַ ﭏ עראק עלא דיל שרט ועלא
דיל איתפק קאלהו / ﭏ וזיר אעידלך ﭏ קיצא יא לדי[11] אול קול אין כונת מא
צמעית[12] ותקרא מן / לוחך עלא רוחך קבל מא תיקא[13] עליך ﭏ נאם אעלם יא
ולאדי ﭏ עקל[14] / מין אעתבר בגירך[15] קאל ﭏ חכים ﭏא ﭏ וזיר לא תצַין[16] ﭏ
מקדר / ימנע מחצַר[17] בהדא צמיעת קבל אין גַיית אלתפת ﭏ וזיר ﭏא / צולטן
וקלהו כמא קאל ﭏ חכים פקאל ﭏ צולטן טייב עלא ברכית / ﭏה כליה ימצַי ﭏא
ﭏקאצי יכתיב עליה פמצַא ﭏ חכים ﭏא / ﭏ קאצי וכתב עליה מא קולנא לכום מן
מא צמעית אדהנכום / ﭏ ראיקא ודוכר מעניכום[18] ﭏ פאיקא ונאולו ﭏ חוגַא פי
יאד ﭏ / חכים קארהא[19] עלים רמוזהא ומיענהא[20] באצהא וחטהא פוק / ראצו
ואתהיב[21] ﭏא ﭏ מלך קאל ﭏ וזיר מא תריד מן ﭏאעשב / ניגַבולך קאל ﭏ חכים פי
בַטרי[22] תגיבולי ארבעין רגַול / יכונו מצתחקין ﭏ מות יתזרצו[23] ואחר בעד ואחד /

F. 2v—o וכול מן תגארצו תגַיבו חדאיא קאל ﭏ צולטן אקצַו ליל חכים כמא יקול /
ועיטו ﭏא ﭏ אמיר ﭏ ואלי וקלו עַנרך ארבעין ואחד מיצתקין ﭏ מות / פקל ﭏ ואלי
ענדי קאל צאלם ליל משעלי וחד בעד ואחר לחתא יתכמלו / ﭏ ארבעינ נזיל ﭏ
וﭏי עמל כמא קאל ﭏ צולטאן וצאר ידי ליל / משעלי ואחד בעד ואחד וכול ואחד
אין[24] ﭏ משעלי יזארצו בטול / ﭏ ממלכא ויעטי ﭏא ﭏ חכים יקום ﭏ חכים יפצידהו
גַוא / תישת נחס ויאכוד מנהו קדר וקית דאם לחתא פצד ﭏ ארבעין / ואכד דמהום
ופיצַו גוא קטרמיז קוזז ולאים עליה וחטהו פיל / סמס[25] ארבעין יום ופתח בעד ﭏ
ארבעין יום ותלע מן ﭏ קטרמזז[26] / דודה וגַאב מן ﭏ חכמא מאגַור סנייאר[27] וצַאף

[1] Чит.: يُطْرَق (?) [2] = حاجات. [3] = خُدُم (?). Обычное выражение: بدوام العز
[4] Чит.: قُمْ بقَوْمَتِك. [5] = خَلاقِكَ. [6] = نُطْفَة. [7] = يَدْنو (?). [8] = تقرُبَ
كاس الممات (?). [9] = ما بالُكَ. [10] = رَجُلاً. [11] = يا وَلَدي. [12] = سَمعْت.
[13] = تَبْكي (?). [14] = العاقل. [15] = بَغيرِه. [16] = لا تظُنّ. [17] Чит.:
أَنَّ المُقدَّر يمنع ماحَضَر (?) [18] Чит.: مَعَانِيهِ (?). [19] = قراها. [20] = مَعناها.
[21] Так в рукописи. [22] = فِي خاطرى. [23] Чит.: تُجِرّسُوا. [24] Чит. إِنَّ (?) или,
может быть, كُلّ واحِدٍ. [25] = شَمْس. [26] = قطرميز (у Dozy, s. v., без огласовки).
[27] Чит.: صينية (вм. صيني).

נَואת[1] וקליל מן ﭏ / טין ופצ̈ץ דיל דודה וטלע מנהא בזיר מותשכל בל אלואן ואצ̈פ / נ̈ואת דיל טין ביל בזיר וסאקא עליה קליל מן ﭏ מא וכלה למדית / ארבעין יום כאומיל[2] לחתא נאור ﭏ בזיר ואצ̇הר אנוואר וכאן / לכול נאור בלונהו צאר ﭏ חכים יפציד האדיל נאוארא יתלע מן / הא מתל ﭏ לבן וצף[3] מן פוקהו עקאקיר ותאבדו[4] פיה לחתא / צאד רוח אין[5] ואחד וטלע מן ﭏ חכמא מן ﭏ מעדין ﭏ סבעא / מראיא ונ̈אב דיל מענ̈ון ודיל מאריא[6] ליל מלך וקאלהו יא מלד / יאיל זמאן כול מן הדא כול יום מן ﭏ צובח וטול[7] פי האדיל / מראיה למדית ארבע תאעשר[8] יום לא קלילן ולא תתירן[9] אן כאן מא / תיתיבשי בעד ﭏ ארבעתעשר יום ﭏי תעמל יﭏ יום אעמלו / נדיה צאר יאכול ﭏ מלך למודת ארבע תעשר יום והו /

קאלו ﭏ אמארא ﭏא ﭏמלך ענד מא יעבור קול יא מולאן ﭏ / צולטאן אין צייאף קולהו כורדיה ארמי רקבתו ﭏא ואל חכים / טאלע ﭏדיואן מתנפל מא יערפ מא כותכלו פיל גייב ענד מא / נזיל מן[10] ﭏ גאוד יעטא ﭏ סלאם ליל מלך פקאל עואץ מא ירוץ / ﭏ צולטאן עלא ﭏ וזיר קאל[11] ליל משעלי כורדיה ארמי רקבתו קאל ﭏ חכים ליל צולטאן מא פעלת לחתא אצתחק הדא פצעאק[12] ﭏ צולטאן ﭏה[13] ﭏ משעלי וקאלו ארמי רקבתו פקאלהו ﭏ חכים יא מולאן ﭏ / צולטאן אנכאן ולאצביד[14] עאן ﭏ מות קצדי יא מולאן ﭏ צולטן אדילך / דכיירא תבקא תידכרני בעד ﭏ מות מדידת זמאן אן תעיש ביל / כיר קאל ﭏ צולטאן ומא ﭏ דיכירא אלדי ענדך תידהלי[15] קאלו ﭏ / מוסחפ דיכירת ﭏ ענ̈אייב והו ﭏ ענ̈אייב עלא אסמו קאלהו ארח[16] האתו תירסמו עליה פטתלע[17] ﭏ חכים יניב דיל מוצחף / פארח ﭏא ﭏ בייתונ̈אב דיל מוצחפ ונ̈א נאולו ﭏא ﭏ מלך פי / אידו פקאל ﭏ מלך יא חכים מא ענ̈ייבת האדיל מצחף פקאלהו / יא מלך עוד מא ישיל אסיאף אסיף ויג̈ום עונקי פאפתח דיל / מוצחף וראיק איצבעך אפתח ורקא בעד ורקא תרא ﭏ ענ̈אב יא מולאו ﭏ צולטאן פענקלו ﭏ חכים לצבך[18] ﭏ דימא וקטעו מין / זילו עצבו עלא עיינו קאם ﭏ משעלי אירו אין ירקע[19] ﭏ / [חכ]ים יג̈ום עונקו פתחאיל ﭏ[20] צולטן ﭏ מוצחף וראיק בצבען[21] / .....פ ﭏ ורקא וﭏ משעלי דראב[22] רקבית ﭏ חכים פנאטית / ....צולטאן פאויל מא קיטול[23] ﭏ צולטאן פיקפ ﭏ /

F. 3r—o

[1] = جواهُ. [2] = كواملل. [3] = اضاف. [4] Чит.: طبخه. [5] Так в рукописи. [6] = , как и в предыдущей строке, مِرْآة. [7] = طُلَّ. [8] = اربعة عشر. [9] = كثيرا. [10] Чит.: نزل عن الجواد. [11] Чит.: قُل (?). [12] = صَعقَ. [13] = إلي. [14] = لابُدَّ. [15] = تاديها لي. [16] = رُحْ. [17] = طَلَعْ; ת, вероятно, лишнее. [18] = سَبْک (?). [19] Чит.: ليرقع. [20] = فَتَحَ السّلطان. [21] = أصْبُعَهُ. Последние две строки текста в начале надорваны. [22] = ضرب. [23] = قُتِلَ.

F. 3v—o חכים עלא חיילו וקאל ועיזת ﭏ רוביא[1] כול־ מין אתכלים[2] מנכום / בלאתו
מתלו פתלע ﭏ חכים גַאב ﭏ עאטר וחטו מטרח ﭏ / צילטאן וקאלהום יא אמארית[3]
ﭏ דיואן מא אנתום ראדין בלי[4] / אנא ראץ אם לא קאלו ﭏ אמארא כולהום דאצַין
פלאבסו / ﭏ עאטר ﭏ בדנא וﭏ תאגַ וכטבלו עלא ﭏ מנאביר ודאקו / ﭏסכא באסמו
פאשתהרו ביל[5] אפרח בנית ﭏ מלך ועלא / ﭏ חכים ותגַאוז[6] בהא ועאש עישא
טאיבא בעד ﭏ מלך / מן עאש בעד עדוהו יומאן בלג ﭏ מונא ואנית[7] יא / שייך
כליף יא צאיד אן אבקתני[8] פי דיל קנניא תנדאם מתל מא נדם / ﭏ מלך ﭏ אריאל
עלא ﭏ חכים לוקמן פקאל ﭏשיך כַיליפה[9] ﭏ צאייד / יא אדי אגַן[10] קלבי כאיף
ואעצַיא[11] בתרעוש כאיפ מנך לא תכַון / ﭏ איימאן אזא חלפתך ימין פקאלהו לא
אנא אחליפלך וחק מא / נוקוש[12] עלא כאתם אצייד צולמאן מין ﭏ אסים ﭏ אעצַם
אלדי תנזל / עלא דוכאן מא יצעאד ועלא ﭏ מא יגַמד ועלא ﭏ כואכב מא תדור /
ועלא ﭏקמר מא תינור אלדי תברכת אסארו[13] עלא כול שיי מא אני / אכַונך פי
האדיל ימין פקאל ﭏ שייך כולפ[14] אצאיד תיכלית[15] עלא ﭏא[16] / ומאד אידו ﭏא ﭏ
קניניא ונַאבד ﭏ [כאתם בתע ﭏ ·קננייא וארמה / ﭏא ודכאן צעד ﭏא ﭏ גַאו
ותצאיר מארד כמא כאן פיל אויל / ומד אידו ﭏ מארד ובאס איד ﭏ צאיד וקלהו יא
אכי אציאד אתאע[17] וחוט קדמך עלא קדמו[18] פחטו ﭏ קדם עלא ﭏ קדם ותעבהו[19]
מין / וראה ינקל ﭏ מאריד קדם בעד קדם פתח עיינו ﭏ /

F. 4r—o אין יגַיב אציאד ﭏסמך [בגייר מוטערצין עליך[20] אנזיל אקליהום / באידך קאל
ﭏצולטאן והדא קולי באתו ואצבחו צבח ﭏחי עלא / כול חאי וטלע ﭏ צאיאד יציד
עלא גַארי ﭏעאדא פאתא ﭏא ﭏ בירכא ואצטאד פטלע בסמכתין] מתל ﭏ אולאנין
אסמע / מא גַארא ליל צוטאן[21] לאמן אצבח ﭏ צבח בעת מארור / אציאד[22] ﭏא
וקתו וסעתו[23] חמל ﭏ קיפה ﭏא ומסרור מקבלו פי / ושו[24] וקאלהו אוריני מא ענדך
פאוראלו מא ענדו ואכדהום / מנו ואדﭏו[25] ﭏף דינר וארח ביהום ﭏא ﭏ צולטא[ן]

[1] Чит.: الربوبية. [2] = يتكلم. [3] = أُمَرَاء [4] = بِأَلّي, вм. بالذى. [5] Чит.: بأفراح. [6] Чит.: تزوج. [7] Чит.: أَنْتَ. [8] = أَبْقَيْتَنى. [9] = خَليفة. [10] = الجن. [11] = أَعْضَاىَ. [12] = ما نُقِشَ. [13] = اثاره (?). [14] = خليفة. [15] = تَخَلّيْتَ. [16] = الله. [17] Строки 19 — 21 в конце повреждены. [18] Чит.: قَدَمِى. [19] = تَبِعَهُ. [20] Чит.: بغير تَعَرُّضٍ عليه (?). Текст, повидимому, не совсем в порядке. [21] = سلطان. [22] Чит.: والصياد (?). [23] = وساعته. [24] = في وُجهِهِ. [25] = أَدّا لَهُ.

ואוראהום / לו וקאלהו ﭏ צולטאן אנזיל קודאמי ﭏא ﭏ מטבך אדיני מתצלך / פנזיל
מסרור ﭏא ﭏ ממבך וחט ﭏ סמך עאן כתפו אסמע / מא גָרא לל גָאירא[1] לאמן
ראיית ﭏסמך חאטהו פיל מטבך / קאמית עלא חילהא נהארבית ﭏא ומסרור להקתי
דחיכה[2] לחתא / מאל עלא אגָנבין והו בידחך ﭏא וﭏ צולטאן דאכיל וקאלהו מא
דיחכך יא מסרור פקלהו עלא ﭏ גָארייא לאמן ראיית ﭏסמך / הרבית פקל ﭏ
צולטאן הדיגאת הודיל שוגל ינטלי עלייא ליל / מוֹצבּרת[3] שומור[4] אתשמר ﭏ צולטאן
וארכא ﭏ פוטא עליה ומסיך / בידהו סכין ואתכא קשר ﭏ סמך ומסחו ותבלו ביל
מלח וחט / ﭏ טאגָיין פוק ﭏ נאר ואחמא ﭏ סירגָ וחט ﭏ סמך פי[5] / וﭏ סירג ארגָא[6]
ואזבד וטלע ענאנהו לסמא וצולטאן בהית / ביתפרגָ וﭏ מטבך צָאר צָוראת מתל
ﭏ טחון וסקף תיפלג / מן בעצָו פקאל ﭏ צולטאן דא ייש דיל עמל ארץ[7] אציטאן
איןן יקום עלא חיילו ואצביא נאזלא מין ﭏ צקף פי אידהא ﭏ ימיין / ציף F. 4v—o
וﭏאיד ﭏ תאנייא זאבטא פיהא זוג חייאת ינפכֹו מן פומהום / דוכאן אזרק להום
שעור מתל שעור ﭏ נסא ולהום ריש מתל / שוך ﭏ קונפיץׂ ילפי[8] פיל הוא מתל ﭏ
ראגָיל ﭏ סאגָיע[9] ﭏא וﭏ / צאבייא צארכית פי וגיה[10] ﭏ צולטאן צרכא מתל ﭏ
רעץׂ ﭏ / קאצפ אכדתו ﭏ צולטאן[11] גשייה פיל וקת |מתל מא גָרא ליל / וזיר ואגָארייא
וראדית סארכית תאני סרכא פי וגהו אִפק[12] / ﭏ צולטאן מן גשייתו פקﭏיתלהו
אנדורני בעינך והקק פי / באלאך וציד ﭏ רובוביה וסיר ﭏ רובוביה[13] לולא יקולו
עיב / ופצָיחא לאני מותעדייא ונרייבא לא[14] גָאעלת עצכרך סמך / ומדינתך בחר
ואגָעלך צכר צואן תבקא מאיית חיי אין / עדית למא צדר מנך ואכדת מן
אסמכנא תאני מארא אפעלפיך / זי מא קולתלך וסרכית סרכא פי וגָהו תאני
מארא פי[15] גושי ﭏ צולטאן / אפאק לא ילתקי לא ﭏ צאבייא ולא ﭏ טאגָיין ולא
איל סמך וﭏ צולטאן טלע / מן ﭏ מטבך מקהור טלע ﭏא ﭏ דיואן לאבם כול מא
עליה אחמר / פעיאט ﭏ צולטאן ﭏא מסרור וקאלהו ﭏא ﭏ צאיאד ﭏי תאכוד מנו
ﭏ אסמך האתהולי ותעאלא פנזיל מסרור ולטש עלא ﭏ ציאיאד מין / מכאן ﭏא
מאכן וכול ואחיך אין יסﭏו ויקולו תערפשי בית האדיל / ציאיאד ירוץׂ עליה גָואב
אנהו ציאיד פיקולו ﭏדי יציד ﭏ אסמך / גורב[16] ﭏ מנצָר יקולו ﭏ צאיאד די מא
אחדן יערפו וכול מין / יסואלו[17] פיקולו מא אערפוש צָאר מן חארא אלא חארא

[1] = جاريه. [2] ضَحكَة. [3] ? Текст, повидимому, испорчен. [4] شومر, вероятно, лишнее.
[5] Чит.: فيه (?). [6] = أَرْغى. [7] = اراد. [8] = يلف. [9] ? Так в рукописи. [10] = وجه.
[11] السلطان, может быть, лишнее. [12] = افاق. [13] Эта фраза дважды повторяется в рукописи, очевидно — описка. [14] = ل. [15] = فَ. [16] = غريب. [17] = يسألهُ.
*

F. 5r— יאת אין[1] ﭏ ימין תלתקי מצ̈רג̈ בדארבזין אטלע פיה תילתק דהליז תפות / ﭏ דהליז
תלתקי קצר אדכול ﭏא ﭏ קצר תראני אכלמך פטלע ﭏ / צלטאן ﭏא ﭏ קצר פילתקי
צבע לואוין בסטירהום כול סטאראו / שכל מין בהגית נורהום יחירו ﭏ נוצ̈ר פקל ﭏ
צולטאן אנת פין / יא האדא פג̈אובו וקﭏהו שיל ﭏ סטארא ﭏ סדראניא ואדכול
פשﭏ / ﭏ צילטאן ﭏ צטארא ודאכל פקל ﭏ שאב אהלא וסהלא במולאן ﭏ צולטאן /
פקלהו ﭏ צולטן ﭏי[2] ערפתני אנא ﭏ צלטאן ליש מא וקפתלי עלא חילך / הדא
צברכום פי בלאדכום פקלהו יא מולאן ﭏ צלטאן אמרן מוצ̈ר / יא מולאן ﭏ צולטאן
פקלה ומא אמרך פכשפ ﭏ שב עאן תיאבו / ובאין מן תחת ﭏ תיאב נוסהו
ﭏתחתאני כאן נוסהו חג̈ר ונסהו ﭏ / פוקאני בשר פקל ﭏ צולטאן ﭏה לאך עודר
יא מסכין מן עמל בך / האדא וקלהו יא מולאן ﭏ צולטאן אקעוד חדאיא וראיק בﭏך
ואכ̇לי סמעך / ﭏה ﭏ עאלים ולא עלים ﭏא ﭏה אסמע יא מולאן ﭏ צולטאן אנא
כאן לי אב ולי עם וכאן אבויא ועמי יחוכמן פי האדיל מדינא כול / ואחיד סנא
וכאן עאמי להו בנת ואביא כונת לו אנא וכאן קﭏ / אבויא לעאמי עואץ̈ מא נכﭏי
בנתך תרוח לברא ואבני ירוח לברא / פלאש יעני אחנא ניג̈על זתנא פי דקיקנא
ונזויז[3] אבני ביבנתך / פקל עאמי וג̈אוב תאמו עלא דיל קול אשתהרו ביל אפרח
יא מולאן / ﭏ צלטאן תזאוזנא וצרית[4] בהא מיתזאויז ואבוהא ואימהא / טאיבין
תדאוילית ﭏ איאם תופא ואלדי וואלידהא ולדיתי[5] ולדיתהא[6] / בקינא אחינא[7] ﭏ
אתנין סויתאן ואחדא ציתת[8] אנא אטלד אחכום /

F. 5v—o וקיצהא[9] ואדילחא חצתהא ומא יצתחק להא לחתא מא תקול אבן / עאמי
יכוד חציתי יקטע עאני ﭏפרט מן כול מכאן וﭏ / חיצא ﭏי תידכול ﭏייא פי חוג̈רהא
ונקול להא אנא אנתי ואנתי אנא / ותורילי צין דוחך[10] מתיל מא קﭏ ﭏשעיר פי
אמתאלהו תוריך מן / ﭏסאן[11] חלותן ותזוג כמא יזוג ﭏ תעלב. יום מן בעץ̈ ﭏ
איאם / יא מלך ﭏ זמאן דכלת ﭏא קאעית ﭏ ג̈לום ולביסת אנא וﭏ / וזיר בתאעי
לבס דראויש ונזילת שאקית פיל ממלכא אנא / סאיר ומוגרבי בואב יא מולאן ﭏ
צילטאן קבלני וקﭏי יאמולאן / ﭏ צולטאן חוכמך באטיל רוח לאימך תילחסך
פקוליתלו[12] אנא איש / ערפך בי אני ﭏ צולטאן ולם חאד ישעירבי ﭏא אנית קאל
ﭏ מוגרבי / יא מולאן ﭏ צולטאן אערפך ולו כונות בין ﭏפ ילו כנות תגיאר[13] פי /

[1] ? В рукописи начало слова неразборчиво. [2] = الذى (?) — «ты, который... (?)»
[3] = نُزَوِّج. [4] = صِرْتُ. [5] = ووالدتى. [6] = و والدتها. [7] = احنا = نَحْن. [8] = صرت.
[9] = أَسيسها. [10] سِنّ ضاحك. [11] = اللسان. [12] = فقلت له. [13] = تغَيّرتَ.

סאיר ﭏ חלאת אערפך אנחמקת יא מולאן ﭏ צוטאן מין ﭏ מוגרבי / דאקית פיה וקולת לו מא אסיבך [1] לחתא תקולי איש ﭏי ביתקולי חוכמך / באטיל רוח לאימך תילחסך איש אצל האדא אלאן אכתו [2] וטלעית [3] / אנא ויאה לחתא תקדים נא מכאן פיל כלא קﭏי ﭏ מוגרבי אקעוד / עלא חילך יא מלך ﭏ אצלמם [4] פקעת [5] עלא חילי אנא וﭏ וזיר וקעך / ﭏ מוגרבי עלא חילו וקﭏי ׳מיד בריג̃לך יא מולאן ﭏ צולטאן תרא / כלמאתי פין ראיחא מאדית ﭏא רג̃לו וקﭏי אטלע ﭏא כעבך / תינצ̂ור ﭏא ענבך ותינצ̂ור מא חל בך מן ﭏ נואיב ואנא אטאלעת / ﭏא כעבי לאקתו מוכרך כורק כרוק [6] ואנא בבית ודאקית פי תוק / ﭏ מוגרבי וקוﭏתלו אלם תחבילי דול חכאיא וﭏא אישתכיתך ﭏא /

ПЕРЕВОД

(F. 1r — o). «. . . поверит, пока не увидит. Клянусь тем, что вырезано на перстне господина [нашего] Сулеймана, сына Дауда, мир с ним, истинно был я здесь в этом кувшине». Сказал ему [рыбак]: «не клянись! Если бы ты поднес мне небо с его облаками на твоем плече, я бы тебе не поверил, когда бы не увидал глазом». Сказал ему [марид]: «хочешь, покажу тебе?». Сказал [рыбак]: «да». Поднял [ифрит] первую свою ногу и опустил ее [в кувшин] и сказал ему: «смотри глазом — вот первая нога моя». Сказал ему [рыбак]: «а вторая?». И протянул [ифрит] вторую свою ногу и вошел ею [в кувшин] и оказались обе ноги вместе. И сказал он ему: «ты поверил?». И сказал [рыбак]: «а эти колени, которые точно две башни, куда ты их отправишь?». И ответил [ифрит]: «я тебе покажу». И вошел коленями, даже до бедер, и сказал ему: «смотри, может быть, ты поверишь». И сказал [рыбак]: «а эти бедра, которые как два сундука, куда ты их отправишь?». И сказал [ифрит]: «о, сын Адама, о, злосчастный, он не верит, а тело мое [в кувшине] вплоть до рук!». Сказал он ему: «смотри глазом!». И сказал [рыбак]: «а этот живот и грудь, в которых ты намереваешь двадцать четыре пяди в высоту — куда ты их отправишь?». И сказал [ифрит]: «ты до сих пор не веришь, а тело мое [в кувшине] вплоть до плеч!». И сказал он: «вот я их опустил, чего ты хочешь еще?». И сказал рыбак: «мы хотим эти обе руки, которые точно мачты моряка, — куда ты их отправишь?» И всунул [ифрит] свои руки и опустил их промеж ног и сказал: «успокой твое сердце». И сказал ему [рыбак]: «не успокою моего сердца — я вижу эту голову, которая величиной с купол из грязи». И сказал [ифрит]: «а если я опущу [туда] голову — когда поднимусь, я убью тебя». И сказал ему [рыбак]: «опусти ее!». И ответил [ифрит]: «[так и] сделаю!». Спустил голову и опустил в кувшин. Говорит рассказчик: когда увидел [рыбак], что [ифрит] вошел в кувшин, потянул рыбак перстень и наложил на него, и говорил [рассказчик]: и когда он наложил его, испустил марид крик точно грохочущий гром (f. 1v — o). и сказал рыбак: «умри с тоски, не узнает о смерти твоей никто!». — «Почему, о брат мой рыбак я умру?». И сказал ему [рыбак]: «как же ты не умрешь, когда ты намерен убить меня?». И сказал ему [марид]: «если послушаешь меня, отпусти меня!». И сказал ему [рыбак]: «а если будет, [так] что я не отпущу тебя?». И сказал ему марид: «если не отпустишь меня, раскаешься, как раскаялся царь ал-Кура из-за попугая». Сказал [рыбак]: «а отчего каялся царь ал-Кура из-за попугая?». И сказал [марид]: «не расскажу тебе, пока ты не очистишь

[1] = ما اصابك. [2] = اخذته. [3] = طَلَعْت. [4] = الاسلام. [5] = قَعَدْت.

[6] Так в рукописи.

свой ум и не освободишь свой разум и не настроишь свой слух». И сказал [рыбак]: «вот я сижу, слушаю». И сказал [марид]: «знай — Аллах всезнающий и нет знающего, кроме Аллаха! — рассказывают про царя из царей и было этому царю имя Куррат ал-'Уйӯн, и любил этот царь дружбу с птицами, и был у него среди птиц попугай, который читал Коран так, как он был ниспослан, и все, что случалось днем в доме рассказывал он царю, когда тот приходил к нему вечером. В один день из дней царица распалилась любовью к невольнику из дворца и сняла с него одежду, что была на нем и принесла ему одежду из лучших одежд царя и надела их на него и посадила его на место, где сидел царь, и принесла роскошные кушанья и поставила их напротив него и принесла хорошее вино и поставила перед ним. Стали есть, пить и беседовать и принялись развлекаться и склонились [друг к другу] и клевались как клюются голуби. Просидели от начала ночи, до конца дня, близко к тому [времени] как приходил царь. Кончили пир, вдруг вошел царь. Остановился царь, по обычаю своему, и поздоровался с попугаем и сказал ему: «добрый вечер, о владыка попугаев». И сказал ему попугай: «да сделает [Аллах] твой вечер добрым и приятным!». И сказал ему царь: «что случилось сегодня?». И сказал ему [попугай]: «если бы знал ты события сегодняшнего дня, ты бы наверное плакал . . .»

(F. 2r—v). . . . собрание. Переночевали, встали утром — да сделает Живой утро [благим] для всех живых — попрощался врач с москательщиком и отправился врач в диван царя и нашел диван точно в цветах садовых, всяких сортов, полным славы и достоинства, и глашатай кричал: «да не возгордятся цари против Аллаха, единого, покоряющего!» [А царь] — склонится направо — опустит голову [склонится] налево — опустит голову, и говорит: «у кого есть нужда — пусть скажет: о исполняющий нужды!». Подошел врач, поклонился и высказал пожелание славы и благоденствия, и сказал везирь врачу: «встань, как ты встаешь, перед Аллахом, твоим творцом — все мы [созданы] из единой капли. Если кто встанет между султаном и везирем — приблизится [он] к чаше смерти. Что у тебя в мыслях, о человек, и что ты хочешь?». Сказал врач: «знай, о везирь, я странник и пришел из земли Иракской с этим условием и с этим уговором». Сказал ему везирь: «повторить ли тебе эту историю, о сын мой, с первого же слова, если ты не слышал, и прочтешь ты на доске твоей о самом себе, прежде чем заплачут о тебе люди. Знай, о сын мой, разумный тот, кто поучается на примере другого». Сказал врач везирю: «не думай, что имеющий власть отразит то, что пришло — об этом я слышал раньше, чем пришел». Обратился везирь к султану и сказал ему то, что говорил врач, и сказал султан: «хорошо, пусть идет к кади и тот напишет ему». И врач отправился к кади, и тот записал ему то, что мы вам говорили из того, что услышали ваши чистые умы и что упоминалось из превосходных свойств. И дали условие врачу в руку, и прочитал он его и понял его загадки и его смысл, поцеловал его и положил на голову и отправился (?) к царю. Сказал везирь: «каких ты хочешь трав, чтобы мы принесли тебе?» — и сказал врач: «хочется мне, чтобы вы привели мне сорок человек, которые заслужили смерть, и провели бы их [по городу] одного за одним (f. 2v — o) и всякого, кого проведете, привели бы ко мне». Сказал султан: «исполните врачу [все] так, как он говорит». И крикнули эмиру вали и сказали: «[есть] у тебя сорок один [человек] заслуживший смерть?». И вали сказал: «у меня [есть]». И [султан] сказал: «передавай палачу одного за одним, пока не соберутся все сорок». Спустился вали, сделал, как сказал султан и стал передавать палачу одного за одним, и каждого палач проводил по всему городу и отдавал врачу. А врач вставал и отворял ему кровь [и выпускал ее] в медный таз, и брал от него около унции крови, пока не отворил кровь [всем] сорока и не взял их кровь. Он вылил ее в стеклянную банку и замазал ее [горлышко] и поставил ее на солнце на сорок дней, и открыл [банку] после сорока дней и вышел из банки червяк. И принес врач по [своей] мудрости чашку фарфоровую и положил в нее немножко глины, и выпустил кровь из того червяка и вышли из него семена разного цвета. И положил [врач в банку] эту глину с семенами и налил в нее немного воды, и оставил банку на сорок полных дней пока не проросли семена и не дали цветов и каждый цветок был такого же цвета как семячко. И стал врач выпускать жид-

кость из этих цветов и выходило из них как бы молоко; положил он сверху зелья и варил их в чашке пока не стало все единой гущей, (?) и принес он по мудрости [своей] из сплава металлов зеркало. И принес он царю то тесто и то зеркало и сказал ему: «о царь времени, ешь от этого каждый день с утра и гляди в это зеркало втечение четырнадцати дней, ни больше, ни меньше. Если ты не поправишься после четырнадцати дней, в которые ты будешь [так] делать . . . а сегодня устройте собрание». Стал есть царь [и ел] четырнадцать дней и . . . (f. 3r—o). Сказали эмиры царю: «когда он придет, скажи, о владыка султан: где палач? — [и] скажи ему: Курдия, отруби ему голову!» И вдруг врач поднимается в диван, беспечный, не зная, что написано для него в неведомом. Когда сошел с коня, принес привет царю, и сказал, вместо того чтобы ответить, султан везирю: «скажи палачу: Курдия, отруби ему голову». Сказал врач султану: «что я сделал, чтобы заслужить это?». И закричал султан палачу и сказал: «отруби ему голову!». И сказал врач: «о владыка султан, если уж не избежать смерти, я хочу, о владыка султан, дать тебе памятку: станешь вспоминать меня после смерти некоторое время, если будешь жить во благе». Сказал султан: «а что за памятка у тебя, которую ты дашь мне»? — И сказал врач: «книга — памятка чудесная и она именно и есть чудо». Сказал султан: «иди, возьмите его под стражу!». И отправился врач принести эту книгу и прошел домой и принес книгу и пришел, и подал ее царю в руку. И сказал царь: «о врач, в чем чудо этой книги?». И сказал [врач]: «о царь, когда поднимет палач меч, чтобы отрубить мне голову, открой эту книгу и помочи слюной палец и открывай лист за листом и увидишь чудо, о владыка султан». И связали врачу ноги, чтобы пролить его кровь, и отрезали [кусок] от полы его и завязали ему глаза. Поднял палач руку, чтобы ударить врача и отрубить ему голову, открыл царь книгу, намочил слюной палец . . . и палач отрубил врачу голову. Отскочила [голова] [убила султана]. И как только был убит султан, f. (3v — o) встал врач на ноги, и сказал: «клянусь славой господней, всякого, кто заговорит из вас, постигнет подобное!». Пошел врач, привел москательщика и посадил его на место султана, и сказал им: «о эмиры дивана, довольны вы тем, кем я доволен или нет?» И сказали эмиры все: «довольны!» И надели на москательщика тельник и венец, и возглашали за него на кафедрах, и били монету с его именем, и объявили о свадьбе дочери царя с врачем, и женился он на ней и жил хорошей жизнью после царя — кто прожил после врага своего хоть день, достиг желаемого». А ты, о шейх Х̱алӣф, о рыбак, если оставишь меня в этом кувшине, будешь каяться, как раскаивался царь ал-Ариа̄л о враче Лукма̄не. Сказал шейх Х̱алӣф-рыбак: «о брат мой джинн, мое сердце страшится и члены мои дрожат. Я боюсь тебя — не нарушай клятв, когда я возьму с тебя клятву». И сказал ему [марид]: «нет, я поклянусь тебе тем, что вырезано на перстне господина нашего Сулеймана — великим именем, которое нисходит на дым, пока он вздымается и на воду, пока она замерзает (?) и на звезды, пока они вращаются, и на луну, пока она светит, и действие его благословенно для всякой вещи: не обману я тебя в этой клятве». И сказал шейх Х̱алӣф-рыбак: «ты освободился ради Аллаха!». И протянул руку к кувшину и совлек печать, что на кувшине и бросил ее, и вдруг дым поднялся в воздух и превратился в марида, как и было сначала. И протянул руку марид и поцеловал руку рыбака и сказал ему: «о брат мой, рыбак, следуй за мной и ставь ногу на [след] моей ноги». И ставили они след на след, и шел [рыбак] за ним следом и переставлял марид ногу за ногой, и открыл глаза . . .

(F. 4r—o). « . . . чтобы принес рыбак рыбу, не вредя ему. Спустись и изжарь их твоей рукой». Сказал султан: «и таково мое слово!». Переночевали, поднялись утром — да сделает живой утро благим для всех живых! — И вышел рыбак ловить по обычаю, и пришел к пруду и стал ловить и вытянул двух рыб, таких же, как первые. Послушай, что случилось с султаном: когда настало утро, послал Масрур в тот же час и минуту рыбака, поднял он корзину, и вдруг Масрур приходит перед его лицо и говорит ему: «покажи мне, что у тебя есть». И показал ему [рыбак] что у него было, и взял [Масрур у него рыбу], и дал ему тысячу динаров, и пошел с рыбами к султану и отдал их ему. И сказал ему султан: «сойди вперед

меня в кухню, вот я иду за тобою». И Масрур спустился в кухню и снял рыбу с плеча. Слушай, что было с невольницей: как увидала, что [Масрур] поставил рыбу в кухне, поднялась на ноги и убежала. И вдруг Масрура взял смех, так что он закачался в обе стороны, смеясь, и вдруг вошел султан и сказал ему: «что ты смеешься, Масрур?» И сказал он: «над невольницей: как увидела рыбу, убежала». Сказал султан «.......[1] я попадусь на это дело, если не буду предусмотрителен». Засучил султан рукава, повязал себе салфетку, взял в руку нож, присел, вычистил рыбу, вытер, посыпал ее солью, поставил сковороду на огонь, нагрел масло, положил туда рыбу и масло, поднялось и вспенилось и поднялись облака от него к небу, а султан оторопел и смотрел. И кухня повернулась один раз, как мельничный жернов и крыша раздалась, и сказал этот султан: «что это за дела!» (f. 4ᵛ—o). И хотел султан встать на ноги, и вдруг женщина спускается с крыши, и в правой руке у нее меч, а в другой руке она держит пару змей, и изо рта их идет синий дым, и у них волосы, как волосы женщин, и перья, как иглы ежа, и они извиваются в воздухе, как человек прорицающий.[2] И вдруг женщина закричала в лицо султана криком, точно грохочущий гром, и султан впал тотчас же в беспамятство, как было с везирем и невольницей. И опять закричала [она] второй раз ему в лицо; очнулся султан от обморока и сказала ему [женщина]: «посмотри на меня глазом и утверди [мой облик] в уме. Клянусь владыкою господства; если бы не сказали: стыд и позор!—так как я жестокая чужеземка, я бы наверное превратила твое войско в рыб, а город твой в море, а тебя сделала бы кремневой скалой, и стал бы ты [и] мертвый [и] живой. Если вернешься ты к тому, что ты сделал, и станешь брать нашу рыбу другой раз, я сделаю с тобою так, как сказала». И она крикнула криком ему в лицо другой раз и обеспамятел султан, [и] очнулся: не нашел ни женщины, ни сковороды, ни рыб. И султан ушел из кухни огорченный, поднялся в диван, надел на себя все красное. И крикнул султан Масрура и сказал ему: «ко мне рыбака, у которого ты берешь рыбу, подай его мне и приходи!». И Масрур ушел и стал искать рыбака [и ходил] из места в место и всякого спрашивал и говорил ему: «не знаешь ты дом того рыбака». И отвечал [тот] ему: «какого рыбака? И [Масрур] говорил: «того, что ловит рыб диковинного вида». И говорил ему [спрошенный]: «того рыбака никто не знает». И всякий, кого он спрашивал, говорил ему: «не знаю его». И кружил [Масрур] из улицы в улицу.....

(F. 5ʳ —o). «...справа найдешь лестницу с перилами. Поднимись по ней: найдешь проход, пройдешь проход — найдешь дворец: войди во дворец, увидишь меня и я заговорю с тобой». И султан вошел во дворец и нашел семь портиков с занавесками — все занавески разные; от блеска их света ошеломлен взор. И сказал султан: «ты где, эй ты?». И [юноша] ответил ему и сказал: «подними занавеску перед возвышением и входи!». И царь поднял занавеску и вошел. И юноша сказал: «приют и уют нашему владыке султану!». И султан сказал: «ты, что узнал меня, что я султан, почему ты не встал передо мной прямо: вот [какова] ваша стойкость в ваших землях!». И сказал ему [юноша]: «бедственное дело, о владыка султан!» И сказал султан: «а каково твое дело?» И поднял юноша свою одежду и стало видно из-под одежды — нижняя половина его была каменная, а верхняя половина — человечья. И сказал султан: «Аллах! у тебя есть оправдание, о бедняга! Кто сделал это с тобою?». И сказал ему [юноша]: «о владыка султан, сядь напротив меня, проясни твой ум и очисти твой слух! Аллах премудр и нет мудрого кроме Аллаха! Слушай, о владыка султан: был у меня отец и был дядя, и отец с дядей правили в этом городе каждый один год. И у дяди была дочь, а у отца был я, и мой отец сказал дяде: вместо того, чтобы дать твоей дочери уйти прочь и моему сыну [дать] уйти прочь... зачем? Мы положим наше масло в нашу муку и женим моего сына на твоей дочери. И ответил мой дядя и согласился, и сговорились они на этом слове. Объявили о свадьбе, о владыка султан, мы поженились и стал я на ней женат,

[1] Текст в этом месте испорчен и не поддается переводу.

[2] В правильности перевода не уверен.

и отец ее и мать ее были здоровы. Сменились дни, скончался мой отец и ее отец и моя мать и ее мать и остались мы оба вместе f. (5^v—о) как один. И стал я приходить и управлять, и руководил ею и отдавал ей ее часть и то, что ей следовало, чтобы она не говорила: «сын моего дяди берет мою часть и урезывает излишек во всех местах!». А та часть, что поступала ко мне, была в ее владении, и мы говорили ей: «я это ты, а ты это я». А она показывала мне зубы улыбающиеся, как говорит поэт в своих пословицах: языком она проявляет сладость и хитрит, как хитрит лисица. В один день из дней, о царь времени, вошел я в приемную комнату и надел я и мой везирь одежду дервишей и вышел и прошел по городу. Я иду и [вдруг] магрибинец, привратник, о владыка султан, встречает меня, и говорит: «о владыка султан, власть твоя тщетна, иди к твоей матери, пусть она тебя оближет!». Я сказал ему: «почему ты узнал про меня, что я султан, когда никто не узнал меня кроме тебя?». И сказал магрибинец: «о владыка султан, я узнал бы тебя даже если бы ты был среди тысячи, и если бы ты принял любой вид, я бы узнал тебя». Рассердился я, о владыка султан, на магрибинца и пристал к нему и сказал ему: «что с тобой случилось, что ты мне [это] говоришь? Чтó ты мне говоришь: твоя власть тщетна, пойди к твоей матери, пусть она тебя оближет? В чем корень, этого, теперь?». И я взял его и шли мы с ним, пока не пришли в одно место в пустыре [и] сказал мне магрибинец: «садись прямо, о царь ислама!». И я сел прямо, вместе с везирем, и магрибинец сел прямо и сказал мне: «протяни ногу о владыка султан, увидишь, куда идут мои слова». Протянул я ногу и сказал мне [магрибинец]: посмотри на твою пятку, увидишь себе чудо, и увидишь, что постигло тебя из превратностей». И я посмотрел на свою пятку и увидел ее окоченевшей. И заплакал и уцепился за ворот магрибинца и сказал ему: «не расскажешь ли мне эту историю — иначе я пожалуюсь на тебя...».

Ознакомление с издаваемым текстом (дальше обозначается через F) показывает что он содержит несколько иную версию «Сказки о рыбаке и духе», чем рукопись Galland (дальше — G). F, однако, стоит к G ближе, чем к какому-либо иному тексту сказки. Это подтверждается тем, что F и G заключают рассказ о говорящем попугае (Chauvin. Bibliographie, №294), который отсутствует во всех печатных текстах «1001 ночи», кроме бреславльского, где мы его находим в т. I, стр. 90 sq. Издание же Habicht'а в этой своей части основано на рукописях, восходящих к G.[1] Из других рукописей «Сказка о попугае» встречается лишь в турецком переводе «1001 ночи» (рукопись I у Chauvin), в страссбургском манускрипте (Chauvin: F. F.) и в рукописи Ватикана, родственной G.[2]

Будучи сравнительно новой по времени, рукопись F, наряду с позднейшими дополнениями, содержит некоторые черты, восходящие, повидимому, к более древнему источнику, чем редакция, представленная в G. Не имея

[1] Cf. D. B. Macdonald. Maximilian Habicht and his recension of the 1001 Nights. JRAS, 1909, p. 690 и 703.

[2] «Сказка о попугае» имеется также и в рукописи «1001 ночи», принадлежавшей Д. Г. Гинцбургу, местонахождение которой в настоящее время в точности неизвестно (ср. ЗВО, т. V, стр. 60).

в виду перечислять все расхождения F и G, я позволю себе остановиться лишь на некоторых из них.

Упомянутая сказка о попугае рассказывается в G очень кратко — почти конспективно; при чтении ее, особенно в начале, получается впечатление, что в тексте что-то пропущено. У F изложение значительно подробнее. Там, где G ограничивается словами, что попугай рассказал своему хозяину, чтó делала его жена со своим другом, — F подробно описывает времяпровождение изменницы и ее возлюбленного-раба, так что виновность неверной жены кажется несомненной. Интересно, что в рассказе F совершенно отсутствуют скабрезности, которых редко избегают рассказчики, делая вставки от себя (Отмечу, что в другом отрывке из «1001 ночи» в коллекции Фирковича [II собрание, новая серия № 279], содержащем начало рассказа об Анис-ал-Джалис и датируемом XII в., нет и следа порнографических подробностей, изобилующих в позднейшем по времени печатном тексте этой сказки). В заключение позволю себе остановиться еще на одном моменте, существенном, как для истории рукописи F, так и для датировки «Сказки о рыбаке и духе» в целом. Издатель этой сказки, D. B. Macdonald указывал в одной из своих работ на чисто механическое сцепление средней части рассказа, происходящей в кухне султана, и его конца, разыгрывающегося во дворце заколдованного юноши.[1] Как известно, в печатной редакции сказки и в рукописи G говорится, между прочим, о том, что при всякой попытке изжарить разноцветную рыбу, пойманную рыбаком, в кухне появляется сверхъестественное существо (два раза женщина и один раз — негр), которое спрашивает рыб, соблюдают ли они древний завет или договор. Получив ответ: да, да, если ты вернешься (к прежнему) и мы вернемся, если будешь верна, — будем верны и мы, а если покинешь нас, мы сделаем также — вопрошающее существо сжигает рыб и исчезает. В заключительной части рассказа фигурируют рыбы, колдунья и негр, но о договоре нет ни слова, и происшествия, описанные выше, остаются необъясненными. Это обстоятельство делает по мнению D. B. Macdonald'а мало вероятным, чтобы теперешнее заключение рассказа было его естественным концом. Последний, как думает американский исследователь, утрачен и весьма возможно, что заключительная часть сказки, в настоящем виде, была грубо

[1] D. B. Macdonald. A preliminary classification of some MSS of the 1001 Nights. A volume of oriental studies presented to E. G. Browne, p. 305 sq.

приделана к началу посредством видоизменения характера колдовства женщины.

Рукопись F (f. 4^{v-0}) дает несколько иную, более правдоподобную версию. Явившись перепуганному султану, женщина грозит ему, что если он еще раз станет ловить «их рыбу» — т. е., очевидно, ту рыбу, в которую превратились жители заколдованного волшебницей города, — ему грозит такая же участь, как и юноше, царю черных островов: он будет обращен в скалу и останется ни мертвый, ни живой, его город превратится в море, а войско — в рыб. Произнося свою угрозу, женщина уносит рыб вместе со сковородкой и скрывается.

В этом варианте все ясно и связь между срединой и концом рассказа не подлежит сомнению — и тут и там говорится о человеке, обращенном в камень, и о городе, превратившемся в озеро. Вносящие неясность мотивы — договор с рыбами и появление негра — в тексте F отсутствуют, и повидимому, действительно являются излишними, особенно мотив о негре. Появление этого последнего, когда по ходу сказки он лежит полумертвый и не обладает волшебной силой, кажется в высшей степени неправдоподобным, ибо и в сказке всегда должна быть своя логика.

Еще интереснее, что в версии F (f. $4^{r}4$) рыбак ловит не четырех, как у G, а двух рыб, «подобных двум первым». Таким образом, в F, повидимому, отсутствует знаменитый мотив о рыбе четырех цветов (белого, красного, голубого и желтого), соответствующих по окраске четырем категориям населения заколдованного города: белые рыбы — мусульмане, красные — маги, голубые — христиане и желтые — евреи. Мотив этот дал повод многим исследователям «1001 ночи» строить предположения о времени создания «Сказки о рыбаке». E. W. Lane,[1] а за ним и A. Müller,[2] сопоставляли разнообразную окраску рыб с указом султана Мухаммеда Ибн-Калā̄уна, предписывавшим христианам носить голубые чалмы, а евреям — желтые. Такое совпадение цветов позволяет, по мнению Lane'а и Müller'а утверждать, что «Сказка о рыбаке» приняла свой окончательный вид не раньше 1301 г. н. э., когда был издан указ Ибн-Калāуна. Сопоставление мотива об окраске рыб с этим указом не совсем убедительно. Предписания об особой одежде для иноверцев издавались не раз, хотя относить первое из них к так называемому договору халифа Омара I

[1] The Arabian Nights Entertainments. 1839, I, 135.

[2] Bezzenberger's Beiträge, 1886 (XIII), 239.

с христианами, как это делает, правда с оговоркой, А. Е. Крымский,[1] после известной работы Н. А. Медникова,[2] едва ли основательно. По свидетельству ас-Суйӯтӣ,[3] в 755/1354 г. вышел приказ, чтобы изар христианок был голубой, изар евреек — желтый, а изар самаритянок — красный. Как видим, цвета здесь те же, что и в указе Ибн-Ḳалāӯна, и дата включения в «Сказку о рыбаке» мотива о разноцветных рыбах, может быть, с одинаковым основанием отнесена к 1301 и к 1355 г. н. э. Вопреки мнению A. Müller'а, который полагает, что этот мотив настолько тесно сросся с фабулой рассказа, что не может быть сочтен за интерполяцию, я лично допускаю возможность позднейшей вставки этой подробности переписчиком, и основываю такое предположение именно на том, что эпизод с четырьмя разноцветными рыбами, повидимому, отсутствует в рукописи F. Трудно допустить, чтобы рассказчик, по забывчивости или умышленно, выкинул этот момент — существуют такие подробности, говорит D. B. Macdonald, которых не пропустит даже самый тупой сказочник.[4] Возможно, поэтому, что та версия, где содержится мотив о четырех разноцветных рыбах, является позднейшей редакцией более раннего, упрощенного оригинала.

Заканчивая свою работу, считаю приятным долгом выразить глубокую благодарность сотрудникам Рукописного отделения Государственной Публичной библиотеки, оказавшим мне полное содействие во время моих занятий в отделении, а также от души поблагодарить моего друга А. Я. Борисова, с готовностью взявшего на себя кропотливый труд по переписке начисто издаваемого мною текста.

М. Салье.

[1] Эструп. Исследование о «1001 Ночи», ее происхождении и развитии. Перевод Ланге, под ред. А. Е. Крымского. Москва 1904, стр. XIX, прим. 5.

[2] Палестина от эпохи арабского завоевания до крестовых походов. СПб. 1902. «Договору Омара» посвящен в этом труде особый экскурс (I, стр. 538 ff.).

[3] حسن المحاضرة — Каир, без года, II ١٦٤; cf. G. Weil. Geschichte der Chalifen, IV, 499.

[4] Ali-Baba and the forty thieves. JRAS, 1910, p. 330.

Ал-Х̮урейми̅, арабский поэт из Согда

Из Сог̣да[1] происходил ал-Х̮урейми̅, один из мелких,[2] но даровитых[3] поэтов первого столетия правления ʿАбба̅сидов,[4] присутствовавший при осаде Баг̣да̅да во время междоусобной войны между Ами̅ном и Ма'му̅ном,[5] везиру которого, Фадлю ибн Сахлю,[6] он посвятил длинную кас̣ы̅ду с описанием бедствий, произведенных в городе войной 813 г.[7] При написании очерка его жизни я имел ввиду дать продолжение серии портретов литературных деятелей иранского происхождения, писавших на арабском языке,[8] серии, задуманной мною для выяснения истории той общей ирано-арабской литературной среды, которая, с одной стороны, породила молодую новоперсидскую поэзию, с другой — повлияла и переродила арабскую, дав ей культурный тип, отличный от бедуинской поэзии.

Из Сог̣да мне больше неизвестно ни одного поэта в первое столетие ʿабба̅сидского периода. В Фергану[9] ведет нас происхождение знаменитого

[1] Samʿānī, Kitāb al-Ansāb, ed. Margoliouth, Gibb Memorial, vol. XX, f. 196 v. (= Ms or. Аз. муз. № 543a, f. 145 v. Ввиду неразборчивости факсимиле Margoliouth'а пользоваться рукописью удобнее); Jacut, ed. Wüstenfeld, III, 395; IV, 20; Ибн ʿАса̅кир, التاريخ الكبير, Дамаск, тип. روضة الشام, 1330 г. х., т. II, 434, 15, где вместо صفدى чит. صغدى, ср. 434, 20 и 25.

[2] Ибн Раши̅к̣ [ʿУмда, I, 64, 47 (ссылка на Джа̅х̣иза)] ставит его ниже Нас̣ра ибн Ах̣меда ал-Х̮убзаруззи̅ (ум. 317/929 г. ср. Аз. муз. Ms. or. № 158, f. 73 r.) и выше их обоих Бешша̅ра.

[3] Ибн ал-Муʿтазз, Т̣абак̣а̅т аш-Шуʿара̅', Cod. Esc. 279, f. 20 r. وكان شاعرًا مفلقًا مطبوعًا مقتدرًا على قول الشعر من شعراء الدولة العباسية Ср. Ибн ʿАса̅кир, II, 434, 15.

[4] Самʿани̅, l. c.; Ибн ʿАса̅кир, II, 435, 4.

[5] Масʿу̅ди̅, Муру̅дж, IV, 462; Rescher'у, Abriss IV, 38, это, очевидно неизвестно.

[6] О нем Enzykl. d. Islām.

[7] Т̣абари, III, 873—880.

[8] ЗКВ, II, 113—154.

[9] Ibn Qotaiba. Liber Poesis, ed. de Goeje. Lugd. Bat., 1904. (в дальнейшем Poesis), p. 496, 12. Cp. Ahlwardt. Chalef elahmar's Qasside. Greifswald, 1859, S. 19, Anm. 2.

собирателя старой поэзии, Ха̱лефа ал-Аха̱мара, который известен также как талантливый имитатор доисламских стихов.[1] В европейской литературе о нашем поэте известно до сих пор мало; многим, о нем упоминавшим, он совсем неизвестен.[2] Один анекдот о нем переводит Nöldeke и приводит de Goeje в популярном очерке арабской литературы, вошедшем в серию «Kultur der Gegenwart». Одно его «шу'ӯбитское» стихотворение перевел Goldziher в I томе «Muhammedanische Studien». От Goldziher'a перенял упоминание о нем E. G. Browne в I т. «A literary History of Persia».

[1] Ahlwardt, o. c., S. 21 f.

[2] Библиография о Х̱уреймӣ: (курсивом — сообщенное мне Krenkow'ым; оставшееся мне недоступным отмечено знаком *) Poesis 6, 18, 542—546. Первые два упоминания переведены Nöldeke в его переводе предисловия Ибн Ḳутейбы, Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber. Hannover, 1864. S. 9 (Alchuzaimî), 23 (Abû Ya'qûb). — Кита̄б ал-Ага̄нӣ (= Аг.), 1-е изд., III, 47, V, 170, X, 126, XII, 21—22, XIII, 82, XV, 109, XVIII, 109, 113—114, XXI, ed. Brünnow, 108—109, 246.—As-Sam'ānī. Kitāb al-Ansāb, ed. Margoliouth, Gibb Memorial, vol. XX, f. 196 v. — Jacut, ed. Wüstenfeld, II, 549; III, 395, 17—396, 4; IV, 20. — Ibn Challican, ed. Wüstenfeld, n° 834, S. 45.— Та̄дж ал-'Арӯс (=T. 'A.) VIII, 273, 5.— Ṭабарӣ, III, 625, 851, 858, 873—880. — Fihrist, ed. Flügel, I, 164, 13.— Мас'ӯдӣ. Prairies d'or, ed. Barbier de Meynard, VI, 463 (=Арабск. хрест. Гиргаса и Розена, 240).— Kāmil ал-Мубаррада, ed. Wright, 703, 12 and note *h*.— Джа̄ḥиз. *Кита̄б ал-Ḥайава̄н*, I, 106, 6, 173, 2 сн. — 174; III, 29, 4 сн.; 35 (bis), 46.— Джа̄ḥиз, Кита̄б ал-Байа̄н, 1-е изд. I, 48, *49—50*, 56, 57, *86*, 91, 152, *177*; II, 45—46, 47, *98*, 142, 143.— Джа̄ḥиз. Le livre des avares, ed. Van Vloten (в дальнейшем «Бух̱ала̄»), 113, 141, 181, 196, 223.— Abū-l-Maḥāsin, ed. Juynboll, I, 405.— Х̱уṣрӣ. Захр ал-А̄да̄б, 2-е изд., IV, 200—202.— *Марзуба̄нӣ, Мувашшаḥ.* Каир, 1343, 307, 323.— *Ṣӯлӣ, Адаб ал-Кутта̄б.* Каир, 1341, 49.— *Нувейрӣ, Ниха̄йа*, V, 179. — *Ма'а̄хид ат-Танṣӣṣ**, ed. Каир, 1316, I, 84—89 (= Ms. Аз. муз. n° 11, f. 69v—72r).— *Ар-Раба̄'ӣ, Ниẓа̄м ал-Гарӣб*, ed. Brönnle. Каир (1913), 29.— *Ибн 'Аса̄кир*, II, 434—437, V, 126—128.— *Мурта (а̄, Ама̄лӣ* I, 186, III, 34.— Al-Waššā, Kitāb al-Muwaššā, ed. Brünnow, 36, 5—4 снизу (= *Мувашша̄*, ed. Каир, 1324, 28—29). — Ibn Quteiba. 'Ujûn al-Aḫbâr, ed. Brockelmann. Semitische Studien, H. XVIII, T. I, 163, 10—16, 164, 1—2, 396, 18.— *Ibn Quteiba, 'Ujûn al-Akhbâr*, v. II, Каир, 1346 (1928), 134, 136 (поэт назван الخزايمى).— *Шава̄хид ат-Талх̱ӣṣ, 116 paen.— Маджмӯ'ат ал-Ма'а̄нӣ, 8, *28*, *120*.— *ас̱-С̱а'а̄либӣ. Х̱а̄ṣṣ ал-Х̱а̄ṣṣ, 90.— Ибн Рашӣḳ, 'Умда[1] I, 64, 5—6; 79, 20—22.— Dieterici. Mutanabbii Carmina. Berolini, 1861, с комментарием Ва̄ḥидӣ, 45, 24; 70, 14; 152, 7; 312, 25 (в указателе по ошибке 382, 25); 332, 8; 378, 11; 389, 17.— ас̱-С̱а'а̄либӣ. Ман г̣а̄ба 'анху-л-Мутṛиб, вост. изд. в التحفة البهية, 290 (автор назван الخزاعى), перевод Rescher'a, MO, XII, 104.— Hirschfeld в عجب نامه, Arnold a. Nicholson. A volume of Oriental studies presented to E. G. Browne. Cambridge, 1922, p. 204.— Ибн ал-Му'тазз. Ṭабаḳа̄т аш-Шу'ара̄, Cod. Escur. n° 279, ff. 1 v; 20r. — Ибн ал-Му'тазз. Кита̄б ал-Бадӣ', Cod. Escur. n° 328, ff. 7 r, 10 r (оба указания от И. Ю. Крачковского).— Goldziher. Muh. Studien, I, 163—164.— De Goeje в «Kultur der Gegenwart», T. I, Abt. VII, «Die orientalischen Literaturen», S. 137 внизу.— Browne, E. G. A literary History of Persia I, 268. — ЗКВ, II, 138.— Rescher. Abriss der arabischen Literaturgeschichte, IV, 37—38, 86.— Gabrieli, RStO, XI, 342, n. 1. — *Ибн Абӯ Ṭа̄хир.* Кита̄б ал-Манс̱ӯр ва'л-Манẓӯм. Рукопись Британского музея Add. n° 18532, f. 58r-v. Пользуюсь случаем поблагодарить Prof. Krenkow'a за присылку длинной выписки из этой рукописи и за сообщение остального материала как в виде цитат, так и выписок из недоступных мне изданий.

Hirschfeld упоминает о нашем поэте, говоря о книге Джāхиза об учителях в сборнике в честь E. G. Browne'a, но не приводя никаких данных ни о личности, ни о времени жизни поэта. Год тому назад Gabrieli в капитальной статье о междуусобной войне между Амӣном и Ма'мӯном упоминает и о поэте Хурейми. Наконец Rescher, который перевел один стих Хурейми в своем переводе антологии Са'āлибӣ «ман гāба 'анху-л-мутриб», посвятил краткую заметку нашему поэту в IV выпуске выходящего в Константинополе «Abriss der arabischen Litteraturgeschichte». Krenkow собирался издать его «opera quae supersunt» — фрагменты его дивана; узнав о моем интересе к Хурейми, он любезно прислал мне свой список стихов на временное пользование и даже думает отказаться от мысли издать его стихи.[1] О существовании сборника его стихов в 200 листов

[1] Для удобства пользования приведу index его стихов, не дожидаясь выхода в свет издания. Число стихов относится всегда к источнику, стоящему непосредственно после числа стихов, где всегда стоит источник, приводящий наибольшее число стихов. Я не считал возможным объединять в одну пьесу несколько стихов только потому, что у них одна рифма и размер, если не было ясных указаний на то, что эти стихи из одной пьесы. Ссылки на стихи будут делаться так: ب VII, 6, т. е. пьеса рифмует на ب, см. в index'e n° VII и в источнике (Ибн 'Асāкир, указ. место, 6-й стих этой пьесы).

ا

I. خَبَا — متقارب — 3 ст. — Poesis, 542, 12—14; Ма'āхид, I, 87.

ب

1 جَدِيبُ — طويل — 2 ст. — Poesis, 544, 16—17; Маджм. ал-Ма'āнӣ, 28; Ма'āхид, I, 88.

II. تَنُوبُ — طويل — 10 ст. — Jacut, IV, 20—21. Переведено у Goldziher'a, l. c.

III. طَالِبُهْ — طويل — 13 ст. — Хусрӣ, IV, 202, 9—21.

IV. كَاسِبُهْ — طويل — 2 ст. — Poesis, 545, 4—5; Ма'āхид, I, 88.

V. صَاحِبُهْ — طويل — 1 ст. — Mutanabbi, 70, 14.

VI. قَرِيبُ — وافر — 2 ст. — Poesis, 543, 17—18; Аг. XV, 109; Ма'āхид, I, 87.

VII. الكِتَابِ — خفيف — 6 ст. — Ибн-'Асāкир, II, 435, 19—29.

ت

I. بِالوِلَايَاتِ — بسيط — 4 ст. — Ибн-'Асāкир, II, 435, 26—436, 2; Ujûn (Каир), II, 134.

II. البَلِيَّاتِ — بسيط — 3 ст. — Джāхиз, Хайав. I, 173 ult. — 174, 2.

ح

I. المَادِحِ — كامل — 1 ст. — Mutanabbi, 45 paen.

в былое время говорит ан-Недӣм, автор Фихриста (ум. ок. 995 г.).

د

I. فَأَجْهَدَا — طويل — 1 ст. — Джāхиз, Байāн, II, 142, 1.

II. شَدِيدُ — طويل — 2 ст. — Джāхиз, Байāн, I, 91; II, 143.

III. اسْعدى — طويل — 7 ст. — Ибн-ʻАсāкир, II, 437.

IV. مُبَدَّدِ — طويل — 2 ст. — Ṭаб. III, 858.

V. وَيُعِيدُهَا — طويل — 1 ст. — Мутанабби, 312, 25—313, 1.

VI. وَأَجْسَادِ — بسيط — 6 ст. — Poesis, 544, 9—14; Maʻāхид I, 87.

ر

I. الخَبَر — بسيط — 1 ст. — Poesis, 542, 3.

II. نُورُ — بسيط — 2 ст. — Poesis, 543, 3—4; Джāхиз, Хайав. III, 35, 2—1 снизу.

III. صَغِيرُ — رمل — 2 ст. — Poesis, 545, 1—2; Mutanabbi, 152, 7; Muwašša, Brünnow, 36, 5—4 снизу (= ed. Каир 1324, 29).

IV. تَدْرِى — سريع — 4 ст. — Ибн. Халликāн, ed. Wüstenfeld, № 834, 5, 45; Ибн-ʻАсāкир, II, 435, 7—10.

V. عَوَاثِرُهَا — منسرح — 135 ст. — Ṭаб. III, 873—800; Poesis, 543, 20—544, 7; Ujûn, ed. Brockelmann, 163, 10—164, 2; Джāхиз, Хайав, I, 106, 7—9.

VI. ظَهْرُ — متقارب — 1 ст. — ар-Рабаʻӣ, Низāм ал-Гарӣб, ed. Brönnle, Каир, s. d. (1913), стр. 29.

ض

I. تَفِيضَا — متقارب — 1 ст. — Ujûn, Br. 396, 18; Ман гāба, 290, пер. Rescher'a, MO, XII, 104.

ع

I. مَطْمَعُ — طويل — 14 ст. — Ибн ʻАсāкир, V, 126—127.

II. فَيُدْفَعُ — طويل — 21 ст. (+ 1 var.) — Ибн ʻАсāкир, V, 127—128; II, 436, 6—9; Амāлӣ ал-Муртадā, I, 186; Mutanabbi, 378, 11, 389, 17; Kāmil, 703, 12; Маджм. ал-Maʻāнӣ, 8, 120 (здесь вариант к стиху с рифмой تَطْلُعُ); Нувейрӣ, Нихāйа, V, 179; Мерзубāнӣ, Мувашшах, 306, 323; Аг. XVIII, 114; Джāхиз, Хайав. III, 29, 46; Байāн, I, 152; Maʻāхид, l. c.

ف

I. الصَّلِفِ — كامل — 3 ст. — Байāн, II, 47.

II. خَرِيفِ — متقارب — 76 ст. — Ибн абӯ Ṭāхир, l. c.; Джāхиз, Байāн I, 48, 4—5.

ق

I. حَقًّا — خفيف — 4 ст. — Аг. X, 126.

II. بِقَاقَا — خفيف — 3 ст. — Джāхиз, Байāн, I, 56.

В сороковых годах IX века списки его стихов встречались довольно часто.[1]

Его же известный диван упоминает Ибн ʽАсāкир в своей «истории города Дамаска» (ум. 571/1176).[2] Названный Ибн ʽАсāкир,[3] Ибн Ḳутейба (ум. ок. 889),[4] которого повторяет в XV-м веке автор комментария

ل

I. مُتَجَمَّلَا — طويل — 18 ст. — Ḫуṣри, IV, 200—201; Poesis, 542, 8—9; Maʽā-хид, I, 87.

II. سَهْلُ — طويل — 10 ст. + 2 ст. — Poesis, 545, 7—17; Jacut, III, 395—396; Mutanabbi, 332, 8; Джāḥиз, Байāн, II, 45—46; Буḫалā, 181, 6—9; Ḫуṣрӣ, IV, 201 ult. — 202, 7.

III. خَلَلَا — بسيط — 2 ст. — Ибн ал-Муʽтазз, Ṭабаḳāт, f. 20 r.

IV. وَمَالِى — وافر — 8 ст. — Ибн ʽАсāкир, V, 127.

م

I. كَرِيمُ — طويل — 23 ст. — Ибн ʽАсāкир, II, 436—437.

II. جَاجِمِ — طويل — 1 ст. — Ибн ал-Муʽтазз, Бадӣʽ, f. 7 r.

III. هُمُّهَامِ — كامل — 5 ст. — Ṭаб. III, 625.

IV. مستامِ — كامل — 1 ст. — Ибн ал-Муʽтазз, Бадӣʽ, f. 10 r.

V. الكَرَمْ — متقارب — 3 ст. — Муртаḍā, Амāлӣ, III, 34.

ن

I. حُسَيْنِ — طويل — 3 ст. — Ṭаб. III, 851, 2—4. [По Ṭаб. III, 851, 1 стих принадлежит или Ḫуреймӣ, или ʽАкавваку (ʽАлӣ ибн Джебеле, ср. Br. I, 78)].

II. الجِيرَانِ — كامل — 3 ст. — Jacut, II, 549.

III. شُؤُونَهُ — مجزوء كامل مرفّل — 5 ст. — Ибн ʽАсāкир, II, 435, 13—17.

IV. الشاهجانِ — وافر — 2 ст. — Jacut, III, 396.

V. جِينْ — سريع — 5 ст. — Poesis, 545 ult. — 546, 4; Maʽāхид, I, 88.

VI. يُحَيِّينِى — منسرح — 6 ст. — Poesis, 543, 10—15; Джāḥиз, Ḥайав., III, 35; Maʽāхид, I, 87.

VII. أَنِينِى — رمل — 7 ст. — Ибн ал-Муʽтазз, Ṭабаḳат, f. 20 r.

[1] Ṣӯлӣ, Адаб ал-Куттāб, 49, где упоминается о списках (دفتر), принадлежавших везиру Ибн аз-Зайййāту (ум. 233/847) и его секретарю и заведующему ديوان الرسائل (Ибн Ḫалликāн, ed. Slane, текст 304) ал-Ḥасану ибн Вахбу, брату везира Сулеймāна ибн Вахба (посл. ум. 272/885). С этим гармонирует заметка Ибн ʽАсāкира II, 434, 19 о том, что Мубаррад говорил о Ḫурейми: جميل الشعر مقبول عند الكتاب

[2] II, 434, 15.

[3] II, 434—437.

[4] Poesis, 542—546.

Ма'āхид ат-Тансӣс (Br. I, 296, 6), Ибн ал-Му'тазз (ум. 908)[1] и Ал-Хуṣрӣ (ум. 1022 или 1061)[2] — единственные авторы, посвятившие нашему поэту по короткой заметке. Поэтому приходится черпать сведения о нем из разбросанных упоминаний в биографиях его современников и из его стихов. Среди источников заслуживает быть специально отмеченным и знаменитый Джāхиз, «любимец» бар. Розена, сохранивший как всегда живые и любопытные сведения и о нашем поэте и слышавший многое от него лично.

Абӯ Йа'кӯб Исхāк ибн Хассāн ибн Кӯхӣ[3] ал-Хуреймӣ[4] происходил от согдийцев; принадлежал он к знатному дому не-арабов ('уджм[5]). Имя Согд не раз упоминается в его стихах, в фахре (самовосхвалении), о котором речь впереди. «Классы поэтов» Ибн ал-Му'тазза сообщают, что он — турок,[6] но это — единственное известие о его турецком происхождении.[7]

[1] Ṭабакāт аш-Шу'арā, Cod. Esc. 279, f. 20 r.

[2] Хуṣрӣ, Захр ал-Āдāб, ed. др-а Зекӣ Мубāрака, Каир, s. a. IV, 201—202.

[3] Джāхиз, Байāн, I, 49, var.: ابن فوهة. Другой Хуреймӣ в иснāде Аг.[1] III, 133, 19—20 и 26—27.

[4] Имя: Сам'анӣ, l. c.; T. 'A. l. c.; Poesis, 542, 2; Jacut, III, 395, 17; Джāхиз, Байāн, I, 49; Ибн 'Асāкир, II, 434, 14; Хуṣрӣ, IV, 201. Произношение нисбы Хуреймӣ, не Хузеймӣ, окончательно установлено de Goeje в изд. Poesis и, для патрона Хуреймӣ, Р. Р. Фасмером (ЗКВ, I, 389, прим. 3) и принято на востоке хорошими издателями, в противоположность некоторым западным арабистам (ср. عجب نامه l. c.).

[5] Ибн 'Асāкир, II, 434, 20.

[6] В пользу его турецкого происхождения могла бы говорить его строго мусульманская религиозность, которой мы не находим у персов, склонных к синкретизму, ср. ЗКВ, II, 138 и прим. 15.

[7] Ввиду недоступности Ṭабакāт аш-Шу'арā Ибн ал-Му'тазза привожу отрывок, касающийся Хуреймӣ (f. 20 r):

اخبار ابى يعقوب الخريمى

حدثنى ابرهيم بن منصور عن احمد بن الحكم قال قلت لابى يعقوب الخريمى مديحك لابى الهيذام و لمحمد بن منصور بن زياد اجود من مراثيك لهما قال يا مجنون اين شعر التذمم من شعر الرغبة' و حدثنى ابو العباس محمد بن يزيد قال الخريمى من نسل الترك و كان شاعرًا مفلقا مطبوعًا مقتدرًا على اقول الشعر و كان يمدح الخلفاء والوزراء و الاشراف فيعطى الكثير و له فى الغزل اشياء حسان من ذلك قوله فى كلمة له يصف هجران المعشوق

إِرْضَ لِي سُوءَ ظُنُونِي * وَحُشَاشَاتِ أَنِينِي
أَنْتَ مَا تَصْنَعُ بِالْهَجْرِ كَفَى سُوءُ ظُنُونِي
أَوَمَا يُرْضِيكَ أَنِّى * .....(* مقطوع القَرِينِ

ومن القصيدة ايضا قوله

*) Неясно в рукописи, может быть فيك.

Сам он в приводимых ниже стихах называет Хосроя сына Хормуза (т. е. Хосроя II) своим отцом, а ха̄ка̄на — только родственником (نسيب),[1] показывая этим, что иранской крови в нем больше, чем турецкой. В другом отрывке[2] он говорит о Мерве Ша̄хиджа̄не[3] как о месте пребывания своей семьи; он сообщает, что «корень отца утвердился в Согде»... «И сколько (у меня) дядьев (с материнской стороны) в Джӯзджа̄не» (т. е. в области Гузган).[4] Эти стихи подтверждают приведенное уже раньше замечание Ибн ʻАса̄кира[5] о его происхождении из благородного дома, хотя при этом не нужно забывать, что в эпоху шуʻӯбитских споров каждый перс пытался возводить свой род к мерзба̄нам и царям;[6] эту претензию персов осмеивает Ибн Кутейба, противник шуʻӯбитов. Если же Ибн ʻАса̄кир основывал свое заявление на этом стихе нашего поэта, то в случае неосновательности претензии Хуреймӣ падает и значение показания Ибн ʻАса̄кира. Принадлежа к согдийским абна̄',[7] Хуреймӣ воспитывался в среде арабов племени Гатафа̄н.[8] Его нисба, ал-Хуреймӣ, указывает на его клиентуру в семье Хурейма[9] ан-На̄ʻыма ал-Мурри,[10] а Мурра, как известно, подгруппа североарабского

فَـإِلَى طَرْفِكَ أَشْكُو * كل ذى طرفٍ فتون
وَإِلَى ٱلْخَدِّ ٱلَّذِى يَجْـرَحُهُ * لَحْظُ ٱلْعُيُونِ
وَ تَقَرَّبْتُ إِلَيْكُمْ * بِخُضُوعِ ٱلْمُسْتَكِينِ
فَٱرْحَمُوا ضُرِّى وَإِلَّا * فَأَرِيحُوا وَ ٱقْتُلُونِى

وَلَهُ

إِنَّ ٱلْأُمُورَ إِذَا ٱلْأَحْدَاثُ دَبَّرَهَا * دُونَ ٱلشُّيُوخِ تَرَى فِى بَعْضِهَا خَلَلَا
إِنَّ ٱلشَّبَابَ لَهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ معجلةٌ * وَلِلشُّيُوخِ أناةٌ تدفعُ ٱلزَّلَلَا

[1] ب II 6. Goldziher (M. St. I,163), а за ним E. G. Browne (l. c.) переводят это слово через Vetter (cousin).

[2] ن IV, 1—2.

[3] Ср. Ибн ʻАса̄кир, II, 434, 15.

[4] Ср. В. В. Бартольд. Историко-географический обзор Ирана. СПб., 1903, стр. 22 сл.

[5] II, 434, 20.

[6] Ср. ЗКВ, II, 150 и прим. 3.

[7] Самʻанӣ, l. c.; Ибн ʻАса̄кир, II, 434, 25; ср. об абна̄' Gabrieli, RStO XI, 4 p. 369, n. 4.

[8] Ибн ʻАса̄кир, II, 434, 20—21.

[9] Путаница у Ибн ʻАса̄кира, II, 436, 3, где говорится, что свою элегию ع II Хуреймӣ написал на своего патрона Хурейма ибн Фа̄тика, который по тому же Ибн ʻАса̄киру (V, 128 ult.) был современником Мухаммеда и дожил до Муʻа̄вийи (V, 131 внизу), во время халифата которого он умер (V, 132, 5).

[10] T.ʻA., l. c. Kamil, ed. Wright, 328, 1; Samʻānī, l. c.; Ибн ʻАса̄кир, II, 434, 25—26. Ибн ʻАса̄кир (V, 128, 12) изображает его современником Хаджжа̄джа.

*

племени Гаṭафāн.[1] У Ибн ʻАсāкира говорится,[2] что он «Джазарӣ», т. е. он жил в Джезӣре, северной Месопотамии, затем, что он жил в Сирии и поселился потом в Багдāде.[3] Все это ясно и из его стихов: ʻОсмāн ибн ʻУмāра ибн Х̱урейм был в 165—168 гг. наместником Армении.[4] Тут в Армении мы застаем и нашего поэта;[5] наместник во время войны с хазарами назначил его во главу отряда знати, которая воспротивилась этому;[6] в другой раз, в Ḳāлӣḳалā,[7] неподалеку от Ахлата, чтó на Ванском озере, Маʻадд и Ḳаḫṭāн, т. е. северные и южные арабы, даже собирались ограбить его, и он принужден был призвать на помощь мервских и балхских всадников (ب II, 4). Из этого видно, что и при ʻАббāсидах, несмотря на заверения современных европейских ученых, например Wellhausen'а,[8] персидскому маулā жилось не так то хорошо. Поэтому и в так называемом «иранофильстве», приписываемом всем ранним ʻАббāсидам, особенно же Ма'мӯну, нужно видеть опасное для науки преувеличение.[9] Из других армянских городов упоминается в стихах Х̱урейми еще Дебӣль (= Двин; ن II, 3). События 176/792—793 г., когда, с одной стороны, в Сеистане был убит ʻОс̱мāн ибн ʻУмāра ибн Х̱урейм,[10] а с другой — Абӯ-л-Хейс̱āм ʻĀмир, брат ʻОс̱мāна, был во главе низāритов (ḳайситов) и находился в Дамаске, где в то время вспыхнула старая вражда кельбитов и ḳайситов,[11] также отразилась в творчестве нашего поэта. Когда в конце концов сын[12] бармекида Йаḫйи ибн Х̱āлида уладил дела в Сирии,[13] причем халиф Хāрӯн отпустил

[1] Wüstenfeld. Genealog. Tabellen, H 8 и H 14.

[2] II, 434, 25. Ср. Самʻанӣ, l. c., факсимиле, где искажено так, что Krenkow читает خرزهى и рукопись Самʻāнӣ f. 145 v. خررى. Возможно и чтение خزرى, нисба по участию в хазарских войнах (?).

[3] Ибн ʻАсāкир, II, 434, 16.

[4] Р. Р. Фасмер, ЗКВ, I, 387, 389—392. Ср. Белазори, ed. de Goeje, 210.

[5] Армения, как известно часто составляла одну провинцию с Джезӣрой, ср. Enzykl. d. Islām, s. v. Армения.

[6] Jacut, III, 395 внизу (проза).

[7] Jacut, IV, 20. Streck, Enzykl. d. Islām, s. v. Армения и Эрзерум, отожествляет Ḳāлӣḳалā с арм. Карной Калак, названием Эрзерума; но другой взгляд на это у Н. А. Караулова, см. карту в XXXVIII вып. «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» (Тифлис, 1908).

[8] Ср. особенно последнюю главу его книги: «Das arabische Reich und sein Sturz».

[9] В этом случае мое мнение совпадает с мнением Gabrieli, RStO XI, 342 сл.

[10] ЗКВ, I, 390. Ср. Ibn el-Athiri, Chronicon, ed. Tornberg. Lugd. Bat., 1871, VI, 87, 1—2.

[11] О ней подробно у Ибн ал-Ас̱ӣра, VI, 86—91; ср. ЗКВ, I, 390 и Weil, II, 146.

[12] По Ṭаб. III, 625 — Мӯсā ибн Йаḫйā, по Weil'ю, II, 146 (на осн. Ибн Х̱алдӯна) — Джаʻфар ибн Йаḫйā.

[13] Ṭаб. III, 625.

пойманного хитростью Абӯ-л-Хейҫама на волю,[1] поэт посвятил Йаҳйе мадӣх (م III), за то, что Йаҳйа простил мятежных, когда халиф предоставил ему право окончательного решения этого дела. В одном из стихотворений Хурейми (ب VII) говорится о его пребывании в Сеистāне, куда он, должно быть, сопровождал ʻОсмāна.[2] Возможно, что после его убийства поэт перешел жить в Сирию к Абӯ-л-Хейҫāму, сыну которого, Хурейму (младшему), умершему юношей, он посвятил несколько элегий (ل IV, ع I и особенно известную элегию ع II). В подробном рассказе Ибн ал-Асӣра[3] о смуте 176—177 г. в Сирии не говорится о смерти Хурейма младшего.[4] Отец его умер в 182 г. х.[5] Нужно полагать, что смерть сына последовала до этого, т. е. между 177 и 182 гг., когда поэт, сочиняя элегии, мог рассчитывать получить за них награду от отца Хурейма. Интересно, что до нас дошли стихи и Абӯ-л-Хейҫāма[6] и Хурейма младшего.[7] Не был ли их автором наш поэт?

В дальнейшем мы видим Хурейми в Багдāде,[8] где он свыкся с компанией скупых,[9] обжор (أَكَلَة),[10] поэтов и музыкантов, часть которых была такими же арабоязычными неарабами, как и он сам. В это время в Багдāде иногда встречались выходцы из Согда: так, в Багдāде[11] около сирийских ворот был участок (قطيعة) согдийцев, на котором называется дом Харфāша Согдийца. Даже в далекий ʻОмāн попадали выходцы из Согда.[12] Мать будущего халифа Муʻтасыма, Мāрида, была также согдийского происхождения,[13]

[1] Ибн ал-Асӣр, VI, 87, 11—13.

[2] Его элегии на ʻОсмāна упоминает ал-Хатӣб, цитированный у Самʻāнӣ, l. c. и Ибн ʻАсāкира, II, 435, 2.

[3] См. выше 436, прим. 11.

[4] О нем Ибн ал-Асӣр, VI, 91, 5.

[5] Ибн ал-Асӣр, VI, 91, 11—12. Дата также в Маʻāхид, l. c.

[6] Ибн ал-Асӣр, VI, 87, 3—10, ср. следующее за стихами рассуждение о их подлинности. Стихи также в Маʻāхид, l. c.

[7] Ибн ʻАсāкир, V, 126, 14—18.

[8] Ибн ʻАсāкир, II, 434, 16 وسكن بغداد.

[9] Джāхиз. Бухалā, p. 113, 19; 141, 21.

[10] Ibid., p. 196, 8. Ср. Аг.[1] XII, 21—22. Об أَكَلَة ср. предисловие Van Vloten'a, Бухалā, p. I.

[11] Йаʻкӯбӣ (BGA, VII, 249); ср. Salmon. Introduction topographique, etc. 71.

[12] Хāзим ибн Хузейма поджигает по совету некоего согдийца, попавшего в те страны (وقع بتلك البلاد) деревянные дома ʻоманских хāриджитов (Таб. III, 79).

[13] Впервые я об этом узнал на лекциях акад. В. В. Бартольда, читанных им по истории халифата в 1918—1919 гг.

хотя уже ее отец вырос в Савāде (Месопотамии).[1] Позднее, при Му'тасыме, из Согда, Ферганы, Осрушны и Шаша вербовалась тюркская гвардия, одна из опор престола, по выражению В. В. Бартольда.[2]

Кроме мадӣха в честь Йахйи Бармекида[3] об отношениях Хуреймӣ к Бармекидам известно еще следующее: в «Книге о скупых» Джāхиза со слов Хуреймӣ передается анекдот о Джа'фаре Бармекиде и о знаменитом ученом Асма'ӣ, известном своею скупостью.[4] С Джа'фаром же в связь ставит нашего поэта один анекдот в «Книге Песен» (Аг.[1] XII, 21—22); говорится о том, что во времена Рашӣда у Ма'мӯна собралось несколько человек, в том числе Джа'фар Бармекид, поэты Мансӯр ан-Намарӣ[5] и Хуреймӣ. Был подан завтрак. Ма'мӯн попробовал одно кушанье, одобрил его и предложил отведать Джа'фару и всем остальным. Все ели, один только Намарӣ отказался. На вопрос Ма'мӯна о причине отказа Намарӣ ответил: «Если бы я стал есть то, что оставили эти, я был бы обжорой». Ма'мӯн предложил ему сказать об этом стихи. Поэт ответил стихами, в которых он говорит, что ни отец его, ни дед не привыкли есть объедки, в особенности, «объедки собаки, один глаз которой закрыт шерстью. Она не перестает пожирать, хотя повар и посматривает на нее. Он видит куски в ее глотке, подобные узлам». Если мы вспомним об одноглазости нашего поэта, мы поймем, на кого намекает ан-Намарӣ. В другом анекдоте[6] наш поэт рассказывает о соперничестве двух братьев Бармекидов, Джа'фара и Фадля, о их двух любимых поэтах, о дурном мнении каждого из братьев о поэте другого брата и о том, как Хуреймӣ, прикидываясь незнакомым с поэтами, выведал от обоих Бармекидов это их мнение. Этот анекдот показывает, насколько Хуреймӣ пользовался доверием обоих Бармекидов. Возникает предположение, что упомянутый мадӣх в честь Йахйи дал ему повод завязать сношения с Бармекидами, к литературному кругу которых он и примкнул, поселясь в Багдāде. Хуреймӣ же сочинял панегирики для Мухаммеда ибн Зийāда, писца Бармекидов.[7] Говорится, что после смерти Мухаммеда кто-то спросил

[1] Таб. III, 1329, 6; ср. также III, 758, 9 и 16.
[2] Туркестанъ въ эпоху монгольского нашествия, II, 218.
[3] Ср. Ибн 'Асāкир, II, 435, 1; Сам'āнӣ, l. c.
[4] Бухалā, 223, 13—224.
[5] О нем Rescher. Abriss, IV, 47—49.
[6] Аг.[1] XXI (ed. Brünnow), 108—109.
[7] Poesis, 543; Cod. Esc. 279, f. 20 r.; Ибн Рашӣк, 'Умда, I, 79, 20—22; Сам'āнӣ, l. c.; Ибн 'Асāкир, II, 435, 1.

Х̮уреймӣ: «О, Абӯ Я'кӯб, твои мадӣх̮и в честь семьи Манс̣ӯра ибн Зийа̄да лучше и превосходнее, чем твои элегии». Он на это ответил: «В то время мы работали в надежде (на вознаграждение), а теперь мы работаем из верности. А между этими двумя (побуждениями) большая разница».[1] Анекдот этот так понравился de Goeje, что он включил его в свой названный мною раньше популярный очерк арабской литературы, назвав ответ Х̮уреймӣ «ehrliche Antwort».[2] Интересна также связь Х̮уреймӣ с Абӯ Дулефом, родоначальником династии Дулефидов.[3] В Багда̄де же мы застаем Х̮уреймӣ в компании двух безнравственных Х̣амма̄дов.[4] Имя Х̮уреймӣ не раз фигурирует в исна̄дах как у Джа̄х̣из̣а, так и в «Книге Песен».[5] У первого сохранились интересные подробности рассказов Х̮уреймӣ о себе: первое стихотворение, сказанное им,[6] и рассказ о том, что у него бывали приступы такого настроения, когда он совсем не мог сочинять стихи.[7] В противоположность этому Ибн 'Аса̄кир[8] приводит рассказ о том, что поэта спросили: «Почему твои стихи никто не слушает без того, чтобы одобрить их и принять их к сердцу?». На это он ответил: «Сто́ит мне притянуть речь, как она приходит с легкостью ко мне добровольно, а когда человек услышит ее, ему легко одобрить ее». Тот же Ибн 'Аса̄кир приводит слова филолога ал-Мубаррада (ум. 898),[9] что у Исх̣а̄ка ибн Х̣асса̄на (т. е. нашего поэта) красивые стихи, приятные для писцов; у него сильная речь и средняя

[1] Poesis, l. c. и 18, 1—4. Также Rescher, 37, из слов которого можно заключить, что ему известны мадӣх̮и и мара̄с̱ӣ на Манс̣ӯра ибн Зийа̄да. Мне таковые не встречались. О Манс̣ӯре ср. Bouvat. Les Barmécides. Paris, 1912, pp. 47, 49, 54.

[2] Ср. выше, библиография.

[3] Дж. Байа̄н, I 48, II, 47 и рукопись Ибн Абӯ Т̣а̄хира, Brit. Mus. Add. 18532, f. 58 r. О пяти стихотворениях Абӯ Дулефа, изданных Мух̮аммедом ас-Сӯратӣ и Krenkow'ым в Индии, ср. И. Ю. Крачковский в рецензии на издание, ЗКВ, I, 505. Интересна игра слов с √dlf ف II 16 (ср. Байа̄н[1], I, 48). О происшедшем разрыве говорит сатира Х̮уреймӣ на Абӯ Дулефа ف I.

[4] Аг.[1] V, 170 (Ра̄вийа) и XIII, 82 ('Аджрад). Он является объектом Х̣амма̄дов по ошибке и не протестует, боясь опозорить себя и помешать Х̣амма̄ду выполнить его намерение — черта плохо вяжущаяся с его تألّه'ом! Ср. также его отношение к намерению Х̣амма̄да относительно слуги (Аг. V, 170) и стихи ب III. См. ЗКВ, II, 138. Для вопроса о распространении противоестественной страсти у арабов важно замечание Джа̄х̣из̣а в Кита̄б ал-Му'аллимӣн, приводимое E. Mittwoch'ом, MSOS, XII, 2, S. 137.

[5] Аг.[1] III, 47, 5, сн.; XXI, 108, 19. Эти места обнаружены мною случайно. Нужно ждать окончания III-го изд. Аг. с указателем رجال السند.

[6] Дж. Байа̄н,[1] I, 91: د II.

[7] Дж. Байа̄н,[1] I, 86.

[8] II, 434, 16—18.

[9] II, 434, 18—20; ср. также Хус̣рӣ,[2] IV, 201, 13—14.

манера (مذهب متوسّط, Хусри, l. c.). По сообщению того же Мубаррада,[1] стихами Хурейми увлекался (Ибн) аз-Зайййат, везир трех халифов, Му'тасыма, Васика и Мутаваккиля (с 225 по 232 г. х.). Чрезвычайно интересно, что Джахиз передает нам известие о двух крупных литературных деятелях шу'убийи,[2] слышанное им лично от Хурейми:[3] эти два деятеля — ал-Хайсам ибн 'Ади (ум. 209/824 г.)[4] и Ибн ал-Кельби (ум. ок. 819).[5] Джахиз говорил: «Расказывал мне Абу Йа'куб ал-Хурейми. Не видал я (никого) как три человека, которые (живьем) съедали людей, но только до тех пор, пока они не увидят (других) трех людей; тогда они таяли, как тает соль в воде или свинец от огня. Хишам ибн ал-Кельби был ученейшим человеком в области генеалогии, отлично передававшим масалиб,[6] порицателем. Но когда он, бывало, увидит ал-Хайсама ибн 'Ади, он таял, как тает свинец около огня; ал-Хайсам ибн 'Ади[7] был «мафка'ани»,[8] т. е. заставлял (людей) лопаться (от досады) и проваливаться (сквозь землю); он взял в свои руки (мнение) людей собраний; и не заботился о (мнении) ни поэта, ни оратора. Но когда он видел Мусу ад-Даббӣ, он таял как тает свинец около огня». Муса ад-Даббӣ неизвестен.[9] Третьим, кто таял, был согдиец по происхождению, певец 'Аллавейхи,[10] таявший в присутствии певца Мухарика.[11] Они нас не интересуют при рассмотрении литературной стороны шу'убитского движения. Сохранилась сатира, которую Хурейми просил поэта 'Акаввака, хорасанского происхождения (Br. I 78), сочинить на Хайсама ибн 'Ади, потому

[1] Сули, Адаб ал-Куттаб, 49.

[2] Дж. Байан,[1] I, 57. Теперь сокращенно у Rescher'a, Abriss, IV, 86. От Джахиза этот рассказ попал в Книгу Песен, XXI, 246, 10—17.

[3] Лично от Хурейми Джахиз слышал и другой рассказ (ср. Байан,[1] I, 86).

[4] Br. I, 140.

[5] Br. I, 139.

[6] Ср. I. Goldziher. Muh. St. I, 191.

[7] Аг., l. c. Здесь: 'Али ибн ал-Хайсам, ср. о нем дальше.

[8] Как Байан, так и Brünnow, Аг. XXI, l. c. делят это «Джахизово» слово, по мнению И. Ю. Крачковского, на два: مفقعا и نيا.

[9] Не знает его и Rescher, l. c. Krenkow хочет сблизить его с Мусой ибн 'Ымраном, упоминаемым у Дж. (Байан, I, 49, 14; Хайав. II, 20, 10, III, 12—13; Бухала, уменшительная форма موسى بن عمران cf. index). В берлинской рукописи معجم الشعراء Мерзубани Krenkow любезно отыскал мне некоего موسى الضّبّيّ, но этот был современником Масламы ибн 'Абд ал-Мелика, Тыриммаха (ed. Krenkow, Gibb Memorial, v. XXV) и ал-Укайшира ал-Асади (Poesis, 352—354).

[10] О нем главным образом Аг. X, 120—132; Rescher, IV, 81—83.

[11] О нем Аг. XXI, 220—256; ZDMG, L, 146; Rescher, IV, 83 сл.

что у самого Хурейми ничего не выходило.[1] В «Книге о скупых» Джāхиза несколько раз упоминается наш поэт, причисляемый Джāхизом к скупым[2] и едокам той пищи, которую он сам не сеял.[3] Там же дается характеристика тонкости его ума и говорится о богатстве, которое он себе приобрел.[4] Когда Исма'ӣл ибн Газавāн, один из скупцов, говорит, что скупые в общем умнее щедрых, он в пример приводит и нашего поэта.[5] О материальном благополучии нашего поэта говорит Джāхиз и в другом своем произведении, Китāб ал-Му'аллимӣн (или «фӣ'л-Му'аллимӣн»), где говоря о невыгодном положении людей *адеба*, он делает исключение для Хурейми, так как он имеет одинаковый успех как в поэзии, так и в *адебе*.[6]

Хатӣб, автор истории Багдāда, цитируемый у Сам'āнӣ и Ибн 'Асāкира, отмечает религиозность Хурейми.[7] Он был близок к последователям Абӯ Ханӣфы (ум. ок. 767), основателя ханефитского толка: так Абӯ-л-Махāсин ибн Тагрӣбердӣ[8] приводит мнение Хурейми: «никто не злословит Абӯ Ханӣфы, кроме завистника или невежды». Кроме того, он был другом ученика Абӯ Ханӣфы, знаменитого кāдӣ Багдāдского, Абӯ Йӯсуфа Я'кӯба (ум. 182/795). В день смерти Абӯ Йӯсуфа поэтому кто-то сказал, что со смертью знаменитого кāдӣ умер и фикх. На это он ответил в стихах (ر IV), что фикх не умер, а только переселился из одного сердца (букв. из одной груди) в другое — от Я'кӯба к его сыну Йӯсуфу. Но когда последний умрет, тогда уже и фикх поселится в могиле. Ибн 'Асāкир[9] отмечает, что Хурейми, несмотря на свою элегантность (ظَرْف) придерживался ислāма и солидности.

Этическое настроение поэта сквозит и в его стихах, в особенности в элегиях. Многие из «общих мест» его стихов стали ходячими пословицами.[10] Он умеет даже мадӣх настроить нравственно (ر III): «Твое

[1] Аг. XVIII, 109. Ср. I. Goldziher. M. St. I, 192 и Anm.[2], где нужно исправить XVIII вм. XVII.

[2] Р. 113, 17—19.

[3] Р. 196, 8.

[4] Р. 196, 6.

[5] Р. 141, 16—142, 1.

[6] По Hirschfeld'у, в عجب نامه, A volume of oriental Studies... Cambridge, 1922, p. 204. О его богатстве также Ибн ал-Му'тазз, Табакāт аш-Шу'арā, ср. выше.

[7] Sam'ānī, l. c. и Ибн 'Асāкир, II, 435, 2: وكان يَتَأَلَّهُ ويتديّن.

[8] Ed. Juynboll, I, 2, p. 405.

[9] II, 434, 22.

[10] Ибн 'Асāкир II, 434, 23—24.

благодеяние в моих глазах увеличено еще тем, что в твоих оно ничтожно, мало. Ты стараешься забыть о нем, будто ты и не совершал его; а по мнению людей оно — известно и велико...».

Перешагнув через семидесятилетний возраст, наш поэт ослеп на оба глаза, которым он, по словам Ибн ʻАсāкира,[1] посвятил несколько «элегий». Хорошо одно из этих стихотворений на потерю зрения, в котором он говорит, что хоть он и ослеп, но сердце его не ослепло (ا I). В этом отношении он сын современности, времени, когда была мода на зухдийāт[2] (ср. соответствующий отдел в дӣвāне Абӯ Нувāса и в особенности дӣвāн зухдийāт Абӯ л-ʻАтāхийи. Несмотря на близость обоих поэтов и по эпохе и по жанру, стихи Х̮урейми̅ не были включены в дӣвāн зухдийāт Абӯ-л-ʻАтāхийи редактором последнего, Ибн ʻАбд ал-Барром).[3] Но, с другой стороны, он придерживался старых приемов и направлений: мы имеем фрагменты его стихов о гостеприимстве (ب I) и о верблюде (م II); его творчество придерживается форм марāс̱ӣ,[4] хиджā[5] и мадӣх̮ов,[6] реже Gelegenheitsgedichte,[7] газелей[8] и стихов на старость.[9] Оригинальна и единственна в своем роде приводимая Ибн Абӯ Т̣āхиром Т̣айфӯром ḳас̣ӣда, в которой Х̮урейми̅ просит Абӯ Дулефа наделить его поместьем (ضيعة يستقطعه)[10] и описывает это последнее (ق II). Очень хороша и говорит даже нашему сердцу его элегия на смерть его сына Ах̮меда (م I), чтб редко бывает с поздне-арабскими элегиями. Интересно в ней появление образа опечаленного Иакова (ст. 18—20), встречающегося, впрочем, уже у Джерӣра:[11] «Аллāх не порицал пророка за его печаль. Не пошел на это Господь миров, милосердный!». Поэтому

[1] II, 434, 22—23.

[2] Ср. о зухдийāт: И. Ю. Крачковский. Поэтическое творчество Абӯ-л'Атāhiи. ЗВО, XVIII, 73—112. Мотив «Ubi sunt» разработан теперь Becker'ом; ср. Islamstudien I, 501—519, рец.: Der Islam, XVII, (1928) S. 97—100.

[3] О нем Ибн Х̮алликāн, ed. Wüstenfeld, n° 847. V. Rosen. Notices sommaires, pp. 213—214.

[4] Напр. د III, ع I и II, ل IV, م I.

[5] Напр. ق I и II.

[6] Напр. م III и V.

[7] ن I.

[8] ن VII; ب III; د II.

[9] ن III.

[10] Ср. Ибн Х̮алликāн, ed. Wüstenfeld, n° 549, p. 42; поэт Бекр ибн ан-Нат̣т̣āх̮ выпрашивает у Абӯ Дулефа денег на покупку второго имения около Оболлы.

[11] Дӣвāн Джерӣра, ed. Каир I, 16, 7 снизу. Библейско-коранические мотивы еще: ر IV, 3 (Иаков и Иосиф) и ن VI, 5: «мой глаз я не отдал бы за срок жизни Ноя при богатстве Корея».

и поэта не нужно порицать в его горестном настроении. Но не только рефлексия развилась у него в самостоятельный жанр (د VI); с другой стороны, во введении к ḳасыде в честь Фадля ибн Сахля он дал целую поэму, описывающую бедствия Багдāда, в которой интересно контрастное сочетание обычных для ḳасыды образов с описанием современных поэту бедствий в Багдāде (ر V). Любопытно, что он посвящает эту ḳасыду везиру Ма'мӯна «обладателю двух властей» (Зӯ-р-Рийāсатайн). Несмотря на это сохранилось известие, у цитирующего два бейта из этой ḳасыды Мас'удӣ,[1] что Хуреймӣ был сторонником Амӣна[2] и что он был враждебно настроен по отношению к Ма'мӯну, победа которого предрешала, по словам ученых старого поколения, победу персидской национальности над арабской.[3] Современная наука, относясь осторожно к априорным националистическим теориям, рассматривает войну между Амӣном и Ма'мӯном скорее как личное или династическое столкновение, чем как национальное.[4] Симпатии Хуреймӣ к Амӣну лишний раз говорят за правильность подхода новейших ученых и к затронутому вопросу. «Интернациональность» Хуреймӣ сказывается еще в том, что он осмеивает в сатире (ق I) 'Алӣ ибн Хейсама Джаунаḳā[5] за то, что тот утверждает, будто он араб; Хуреймӣ делает это, точно он сам — истый араб,[6] настолько он успел обарабиться!

Год смерти Хуреймӣ неизвестен, Wüstenfeld дает предположительную дату: 200 г. х. (815—816 гг.).[7]

Нāм остается познакомиться с его фахрами, в которых он также сын своего времени. В этом отношении он продолжает петь на темы, которые

[1] Мурӯдж, VI, 462; ср. Гиргас-Розен. Хрестоматия, стр. 240, 7.

[2] На мой вопрос, как согласовать эти известия, Krenkow мне ответил (1 VIII 1928): «Al-Khuraimi appears to have sided with al-Amin, but when matters were going wrong, he composed his poem ...». Если стихи ن I принадлежат Хуреймӣ, то они еще раз подтверждают симпатии Хуреймӣ к Амӣну, называя действия восставшего на Амӣна и свергшего его на короткий срок (ср. Weil, II, 189—190; RStO, XI, 374—375) ал-Хусейна ибн 'Алӣ ибн 'Ӣсā ибн Мāхāна خلاف الحقّ.

[3] G. Weil. Geschichte der Chalifen. Mannheim, 1848, S. 177, 178, 200; A. Müller. Der Islam im Morgen- u. Abendland. Berlin, 1885, I, 499.

[4] F. Gabrieli. La successione di Harūn ar-Rašīd etc. RStO, XI, 353, n. 2; 395—397.

[5] Секретарь Фадля ибн ар-Реби', которому этот очень доверял и был за это жестоко наказан (Аг. X, 126, XXI, 109).

[6] Ср. особенно слова: وَإِذَا قَالَ إِنَّنِي عَرَبِيٌّ، فَأَنْتَهِرُهُ الخ.

[7] Index к изд. Йāḳӯта, т. VI, s. v. Должно быть, отсюда заимствовал дату и Goldziher (M. St. I, 163).

ввел Исма̄ʻӣль ибн Йаса̄р[1] и подхватил Бешша̄р ибн Бурд.[2] Вся разница лишь в том, что те хвалились персидскими предками, а он — согдийскими.

I. Я человек из благородных Соғда; одел меня
Корень неарабов (الاعاجم) в кожу, история которой — прекрасна.[3]

II. И еще говорит:

В Соғде утвердился корень рода нашего отца,
А в Мерве аш-Ша̄хиджа̄не мы остановились.
Сколько у меня в Соғде дружественных (мне) дядьев (по отцу) и сколько
Славных дядьев (по материнской линии) в Джӯзджа̄не![4]

III. К пребыванию в Армении относятся два его фахра, первый из которых переведен у Goldziher'a:[5]

1. Эй, дошла ли до моих родных (весть) о моем пребывании и о моем свидетельстве (*μαρτυρία*)
В Ḳа̄лӣḳала̄, когда благородные (кони) возвращались?
2. Маʻаддиты призывали друг друга, старый и юный,
И Ḳахṭа̄ниты, грудные дети и взрослые,[6]
3. Чтобы ограбить мое имущество, но мешает ограблению его
Меч с двумя тонкими лезвиями, полированный.
4. Я призвал всадников из Мерва и Балха,
У которых хорошая слава среди благороднейших.
5. Увы! На горе! Дом моих людей — не близок,
Чтобы увеличилось число и улучшился (состав) моих помощников.
6. Ведь отец мне — Сасан(ид) Хосрой сын Хормуза,
А Ха̄ка̄н, если ты (хочешь) знать, мне родственник.
7. Во время многобожия мы владели шеями всех людей,
За нами следовал заводной конь, послушный недоуздку.[7]
8. Мы заставляли вас унижаться и предписывали вам
То, что захочет заблуждающийся среди нас и попадающий в цель;
9. А когда пришел Исла̄м и открылись для него
Груди, которые им (= Исла̄мом) обращаются в сторону людей,[8]
10. (Тогда) мы пошли вслед за послом Алла̄ха, а затем пришло
Время, когда казалось, что небо дождит на нас людьми.

[1] ЗКВ, II, 144—152.

[2] Ср. А. Е. Крымский и А. Э. Тейле. Башша̂р ибн Бюрд (ок. 700—783 г.). Древности Восточныя, т. IV, стр. 4 по Аг.[1] III, 21, 8.

[3] ر I, ср. Rescher, IV, 37 и прим. 4, где вм. الخمر чит. الخبر. Текст стихотворений мною не приводится, так как стихи изданы критически.

[4] ن IV.

[5] ب II, ср. Goldziher, M. St. I, 163—164. Browne, l. c.

[6] Букв.: доящий и доимый, у Goldziher'a «sammt und sonders».

[7] Goldziher: «Alles folgte uns unterwürfig, als würden sie mit Stricken gezogen».

[8] Стих неясен; то же отмечает и Goldziher, M. St. I 164. Anm. 1.

IV. В другом месте он говорит: [1]

Разве в согдийцах есть какой-нибудь порок, что Джумль порицает меня?
По глупости, ибо невежество — принадлежит к свойствам нашей соседки!
Они (согдийцы), знайте это! — мой корень, из которого я вырос,
Ведь у каждой ветки есть корень в земле!
И не повредило мне, что не родила меня Йухāбир,[2]
И не соединились надо мной ни Джарм,[3] ни ʻУкль.[4]
Если ты не хранишь старую славу при помощи новой,
Не пригодится тебе то, что было ранее!
Если же ты тщеславишься или превозносишься, о Джумль,
То нет превозношения, над которым не возвеличились бы вера и ум.
В жизни, я думаю, все люди равны, ведь не видно
У могилы над могилой ни превозношения, ни превосходства!

В последнем стихотворении, где фахр соединился с рассуждением о равной чести могил, сказался весь Хуреймӣ, оригинально сочетавший согдийский патриотизм с исламским зухдом.

В заключение привожу отрывки из большой касыды Хуреймӣ. После отдела с описанием Багдāда в цветущем состоянии (ст. 1—13) и изображения жизни царей, начинающегося словами «видел ли ты что делали цари?» (ст. 14—21) поэт говорит (ر V, мунсарих):

22. Видел ли ты прекрасные сады, цветущий (вид) которых восхищал зрителя?
23. Видел ли ты расположенные по дороге замки, макс̣ӯры которых скрывали статуеподобных (красавиц)?
24. Видел ли ты села, насажденные царями, дворцы которых прятались в зелени,
25. Окруженные виноградниками, пальмами, душистыми растениями, окрестности которых (ныне) окровавлены?
26. Теперь они лишены населения; их окрестности орошены кровью;
27. Пусты, безлюдны; в них воют собаки; проезжий не узнает следов их жилищ.
28. Бедствие не стало отлучаться от (Багдāда), подружившись с ним, а радость покинула его.
29. В Зендāверде[5] и Ясириййе[6] и на двух берегах (Тигра), куда заходят его переулки,
30. .... и в Хайзурāниййе, самой высокой, своды (قناطر) которой возвышаются,
31. И в замке ʻАбдӯя[7] есть предостережение и направление на правый путь для всякой души, тайные помыслы которой чисты.
32. Где его стражи и охранитель? Где притесняемый и притеснитель?

[1] ل II. Порядок стихов — как у Йакӯта (III, 395—396) + недостающий стих из Ибн Кутейбы в конце. У последнего иной порядок стихов. Еще иной у Хус̣рӣ IV, 201 ult.—202, 7.

[2] Хус̣рӣ, II, 202, 2 محاجر.

[3] Южноарабское племя.

[4] Североарабское племя.

[5] Le Strange. Baghdad 179 и прим.

[6] Le Strange. O. c., map VI, 23.

[7] Salmon. Introduction topographique, p. 111.

33. Где евнухи и чернь? Где его жители и застрояющий его?
34. Где преторианцы-славяне? и бегущие (по улицам) вислогубые абиссинцы?
35. Войско откололось от свиты. Исхудалые, бродят они по (Багдāду небольшими) отрядами.
36. Берберские его отряды перемешались с синдскими, хиндскими, славянскими и нубийскими.
37. Точно стаи птиц (абāбӣль),[1] посланных на забаву; инородцы предводительствуют над арабами...[2]
38. Где девственные газели, беспечные, бродившие раскачиваясь по царским садам?
39. Где их благоденствие и радость? И где наслаждающийся их (обществом) и увеселяющий их?
40. В курительницах их был разведен огонь, (где горели) мускус, амбра йеменская и алой.
41. Они расхаживали в шелках и в рубашках и вышивках с лютнями, струны которых натянуты.
42. Где их плясун и их флейтист?...

Дальше поэт переходит к описанию бедствий Багдāда и восклицает:

65. Это Багдāд! его воробьи, потеряв голову, не (могут) выстроить (гнезда) на его дворах;
66. Окруженный гибелью, опоясанный презрением, гордецы которого заключены в осаде.

. . . .

69. Тот его поджигает, а этот его разрушает; а вор довольствуется грабежом.
70. В Кархе рынки обезлюдели. Суетятся и хулиган и бродяга.
71. Война вывела из подонков (Багдāда) львов трущоб, с мощными шеями, которые нападают на него.
72. Щиты из тростниковых цыновок, а из пальмовых листьев их шлемы, когда они наденут кольчуги.
73. Утром они приходят на войну в своих шерстяных кольчугах, когда исчисляются всадники (Багдāда).
74. Войска Хирша[3] под его знаменем: азартный игрок выходит на подмогу карманному вору.
75. Они не домогаются ни дневного пропитания, ни жалованья; и собирающий не собирает их для выступления в бой.
76. В каждой улице и в каждой стороне (видна) баллиста, которую приводит в движение управляющий ею.
77. Негодяй (Багдāда) запасается для (метания) из пращи кусками скалы, похожими на человеческие черепа.
78. Можно подумать, что над их черепами стаи птиц (каṭā) серопепельного цвета, которые волнуются.
79. А люди под ними гудят... а управляющие баллистами перестреливаются из них.

[1] Намек на Коран, сура CV.

[2] Букв. «красные предводительствуют над черными», ср. Goldziher, Muh. St. I, 268—9, экскурс «Schwarze und Weisse», и Vollers. Über Rassenfarben in der arabischen Literatur. Centenario della nascita di M. Amari. Palermo, 1910, v. I, pp. 84—95, особенно стр. 87.

[3] Хиршу позднее Амӣн поручает ограбление богатых в пользу казны Амӣна (ср. Мас'ӯдӣ в хрестом. Гиргаса-Розена, 243—4). О нем же RStO, XI, 384, 386, 390.

80. Не то еще! Видел ли ты вытянутые из ножен мечи, которые обнажает на рынках обнажающий их,
81. И конницу, несущуюся вскач по его улицам, с (всадниками) турками, кинжалы которых отточены,
82. Нефть и огонь на его дорогах, и густо заселенную часть (города) подернутую дымом.
83. К грабежу устремились люди; вот благородные женщины показывают свои ножные браслеты.
84. Столпившиеся посреди улиц, которых показало глазам всех скрывавшее их ранее (покрывало).
85. *Каждая из них* — которая привыкла (долго) спать по утрам и была оберегаема; даже среди семьи покрытые (покрывалом части ее лица) не появлялись открыто.
86. — *Яйцо внутренних комнат (дома), скрытое*... Но теперь с распущенными локонами она появилась перед людьми.
87. Она спотыкается, (запутываясь) в своем платье, но ее торопит стремление коней, копыта которых подстрекаются (к быстрому бегу).
88. Обезумевшая, она спрашивает: «где дорога»?, а огонь позади нее спешит опередить ее.
89. Солнце не раскрывало прелести ее красоты, пока война не раскрыла ее, завладев ею.
90. Видел ли ты несчастную мать, которую одолело горе, как она стонала, спеша по дорогам?
91. Вслед за носилками, на которых лежал ее единственный, у которого в груди — рана; (он получил ее), ринувшись (на удар копья).

. . . .

95. Видал ли ты витязей на поле сражения, у которых ноздри запыленные?
96. Каждый из них — юноша, защищающий свое право. Возжигатели войны бывали несчастны из-за него во время битвы.
97. Собаки провели (целую) ночь, грызя его (труп); кровью окрашены их когти.
98. Не видал ли ты коней, гарцующих с людьми, со сбитыми копытами.
99. Они спотыкаются на прекрасные лица убитых и щетки их запеклись кровью.
100. Они топчут сердца отважных витязей; их копыта раскалывают черепа (убитых).
101. Видел ли ты женщин под метальными машинами, перегоняющих одна другую, с растрепанными косами,
102. Благородных женщин — домоседок, старух и дев, не выбранных еще (в жены),
103. Как оне несли мучную пищу на плечах со стянутыми (в талии от голода) покрывалами?...

После этого поэт переходит к прославлению Фадля ибн Сахля.

Ḳаṣӣда Ḫурейми с описанием осады Багдāда важна не только в историческом или культурно-историческом отношении, интересна и ее форма с богатой анафорой (14. ...يا هل رأيت الاملاك 22. يا هل رأيت الجنان 23. هل رأيت القصور 24. وهل رايت القرى), усиливающейся во второй части при помощи بل (80. بل هل رأيت السيوف 81. والخيلَ 82. وَالنَّفْطَ). При переходе к каждой новой картине бедствующего города поэт повторяет ту же анафору (мать: 90. يا هل رأيت الثكلى; витязи: 95. وهل رأيت الفتيانَ;

кони: 98. اما رأيت الخيولَ; женщины: 101. اما رايت النّساءَ). Переход к прославлению (107) совершается при помощи вопроса опять с هلْ [(«вернется *ли* наша земля (в состояние, в котором) она была?»)] и трафаретного запева (108) مَن مُبْلِغٌ, и в новой части анафора *хар-ра'айта* уже не звучит. Может быть ее отголоском является риторический вопрос ст. 129б هَلْ أَنْتَ ذَاكِرُهَا. К этой главной анафоре присоединяются второстепенные (местная, ст. 32—42 أَيْنَ, мотив ubi sunt, ст. 32 аб, 33 аб, 34, 38, 39, 42 и повторяющееся несколько раз كُلّ ст. 59, 85, 96). Наш поэт пользуется анафорической конструкцией и в других пьесах (напр. ع I 1 аб, 2 а, 3 аб, 4 а هل и там же ст. 11, 12, 13, √bkj и полнее стихи 12 سابكى и 13 ابكى اباعمرو وابكى اباعمرو. Иногда анафора проходит только в начале двух полустиший одного и того же стиха, напр. م I 9 аб وَإِنّ). Наш поэт пользуется также «скрепом» (ب VII 4б—6б بسجستان; م I 18 а и 20 а بجزنه)., концовкой (в пределах стиха — ر II 1 аб نور; синтаксическая концовка م I 21 а — 23 б.). Прибегает он и к цитате (تضمين) и из Корана (ر V 15 — Кор. XIX, 60; ر V 45 — Кор. LXIX, 6) и из пословиц (ن I 3 б — ср. Lane. Lexicon s. v. خُفّ). Как у всех арабских поэтов, у него часто встречается антитеза (مطابقة), примеры которой имеются в большом количестве (ср. стих ل II, 1 б: لَهَا مَصْعَدٌ وَعْرٌ وَمُنْحَدَرٌ سَهْلٌ). Кроме избитых (√nfʿ и √ḍrr ع II, 4 б; ع I 5 аб; ср. Дӣвāн Абӯ-л-ʿАтāхийи, 146, 3 снизу) встречаются более редкие (ر — نَجْدِيّ — غائر V, 114 б; — أَمَامِي وَخَلْفِي فِى مَقَامِي وَمَقْعَدِي; ب — ذُعَاف — شَهْد III 6; полустишие: د III 3 б). Но особенно излюблено поэтом — приведение слов одного корня (اشتقاق), иногда двойное применение двух корней в одном бейте (ع II аб: مَلَكْتُ دُمُوعَ ٱلْعَيْنِ حَتَّى رَدَدْتُهَا ، إِلَى نَاظِرِى وَأَعْيُنُ ٱلْقَلْبِ تَدْمَعُ; в этом стихе также предвосхищение рифмы, تسهيم). Иногда сближаются два разных корня, совпадающие в двух коренных, что производит евфонию стиха ر V 119 аб: فَلَا تَلِجِ الغَمْرَةَ مُلْتَجَّةً زَوَاخِرُهَا не говоря уже об избитом شَبَاب

и شَيْب). Пользуясь часто тавтологией (ср. ب VI, 1 слово بعض), он иногда применяет ее в игре слов (م V, 1

رَأَيْتُكَ يَا زَيْدُ زَيْدَ النَّدَى * وَزَيْدَ الْفَخَارِ وَ زَيْدَ آلْكَرَمْ

и начало след. стиха, 2 تَزِيدُ عَلَى الخ). Встречается и внутренняя рифма وَنَمَّتْ — وَجَمَّتْ (ب III 7 б; особенно часто во вторых полустишиях пьесы ق II, напр. ст. 8 بقول شريف و فعل طريف ср. стихи 14 б, 17 б, 20 б, 21 б, 24 б, 25 б, 56 б, 60 б). Наш поэт выдавался также удачными метафорами: так его стих ع II 19 ставили в пример употребившему неудачное сравнение Абӯ Теммāму.[1] Не только этот стих, но и все стихотворение ع II причисляется к بدائع нашего поэта.[2] Припомним, что и Ибн ал-Муʿтазз включил в свою «Книгу о новом» два стиха Хуреймӣ.[3] О том, что Хуреймӣ сам относился совсем не пассивно к искусству поэта и мастерству слова показывает тот факт, что он передает в книге Джāхиза изречение известного Ибн ал-Мукаффаʿ о красноречии (بَلَاغَة)[4] и что в «Книге Песен» он является рāвием рассказа о Бешшāре,[5] рассказа о том, что этот, услышав стих Имру-уль-Кайса,[6] где тот в одном бейте употребил два сравнения (تشبيه شيئين بشيئين فى بيت واحد) сам не успокоился, пока не сказал стиха, заключающего также два сравнения.[7] Не отставая от мастеров слова, он не чуждался и новых веяний: по примеру Абӯ-л-Атāхийи его язык гораздо проще, чем язык поэтов, живших хотя бы на несколько десятилетий раньше него. Особенно ясно это выступает тогда, когда он пишет на темы, которые разрабатывались и раньше: мотив слепоты нам известен у Бешшāрā (ум. 167/783)[8] и Абӯ-ш-Шӣса (ум. 196/811 г.).[9] Однако те же мысли выразить простым языком выпало на долю именно Хуреймӣ. Выше уже говорилось о достоинствах и простоте его элегии на смерть сына (م I).[10] Но не только с Абӯ-л-Атāхийей мы замечаем в его творчестве точки

[1] Мерзубāнӣ. Мувашшах, стр. 307 и 322—323.
[2] Ибн ʿАсāкир, V, 127, 16.
[3] Ср. выше, библиографию и index م II и م IV.
[4] Дж. Байāн[1], I, 49.
[5] Аг.[1] III, 47, 5 сн. = Аг.[3] III, 196 и прим. 1.
[6] Ahlwardt. Six poets, p. 154, стих 56.
[7] بشار بن برد ، شعره واخباره ed. محمد حسين القرنى, p. 101, 1, 3—4.
[8] Аг.[1] III, 23, перевод Тейле, Древности Восточные, IV, стр. 10 статьи.
[9] Rescher, IV, 5, 28—29. Br. I, 83 № 2. Аг. XV, 108—109.
[10] В отношении размеров известные мне бейты Хуреймӣ распадаются следующим образом (каждая цыфра — число стихов отдельной пьесы; цыфра перед названием размера —

соприкосновения: с Абӯ Нува̄сом его роднит пьеса ب VII, 1—3, начинающаяся с протеста против трафаретного несӣба: «не волнует меня дом на открытом месте, следы которого стерлись, развеялись, как письмена надписи (или книги)...»

Таковa краткая картина творчества арабского поэта родом из далекого Согда. Нужно надеяться, что издание его стихов прольет новый свет на скромную фигуру слепого поэта и даст возможность легко ориентироваться в его разбросанных сейчас по разным источникам стихах.

В. Эберман.

Ленинград — Детское Село.
Осень 1929.

число пьес данного размера): 17 طويل: 2 + 10 + 13 + 2 + 1 + 1 + 2 + 7 + 2 + 1 + + 14 + 22 + 18 + 12 + 23 + 1 + 3 = 134. — 6 بسيط: 4 + 3 + 6 + 1 + 2 + 2 = 18. — 5 كامل: 1 + 3 + 5 + 1 + 3 = 13. — 1 كامل مرفل مجزوء: 5 = 5. — 3 وافر: 2 + 8 + 2 = 12. — 3 خفيف: 6 + 4 + 3 = 13. — 2 سريع: 4 + 5 = 9. — 2 منسرح: 135 + 6 = 141. — 6 متقارب: 3 + 3 + 1 + 1 + 76 + 3 = 84. — 2 رمل; 2 + 7 = 9. Всего мне известно 438 стихов Х̮уреймӣ.

К нумизматике халифов

I

Каср-ас-Селам — монетный двор халифа Махди

Наряду с несколькими крупными монетными дворами аббасидского халифата, ежегодно выпускавшими огромное количество монет, как в первое время ал-Басра и ал-Куфа, затем Багдад, ар-Рей (ал-Мухаммедия) и др., существовал целый ряд монетных дворов, которые, судя по дошедшим до нас нумизматическим памятникам, функционировали далеко не постоянно из года в год, а только изредка. Первый год или два такие вновь открытые монетные дворы сразу выпускают много монет, а потом вскоре или совсем прекращают работу или сводят ее до минимальных размеров. Этим несомненно объясняется, что монеты некоторых годов, чеканенные на таких второстепенных монетных дворах, известны в большом количестве, в то время как монеты других годов совсем неизвестны или принадлежат к чрезвычайным редкостям. Одним из этих второстепенных монетных дворов является тот, который на монетах обозначался названием Каср-ас-Селам — замком мира.

Frähn[1] определял местоположение этого монетного двора, как замок в городе ар-Ракке на Евфрате, основанный, по свидетельству Якута,[2] Харуном ар-Рашидом. Это объяснение Frähn'a приняли все последующие

[1] Frähn. Numi kufici ex variis museis selecti. Petropoli 1823, 49; Opuscula postuma, II, ed. Dorn. Petropoli 1877, 173; Recensio numorum muhammedanorum. Petropoli 1826, 4* № 104.

[2] Jacuts Geographisches Wörterbuch, hsg. von F. Wüstenfeld, IV 112: قصر السلام من ابنية الرشيد بن المهدى بالرقة.

 *

нумизматы: Bohlen,[1] Nesselmann,[2] Soret,[3] Тизенгаузен,[4] Lane Poole,[5] O. Codrington.[6]

Однако, если обратиться к самим монетам, выпущенным этим монетным двором, то оказывается, что большинство, если не все, чеканены не при Рашиде, а еще при отце его, Махди. Уже Frähn заметил это обстоятельство и высказал предположение, что упомянутый Якутом замок в ар-Ракке был выстроен Рашидом еще до своего вступления на престол, во время правления Махди. Но если таким путем и можно объяснить существование каср-ас-селамских монет более ранней даты,[7] то полное или почти полное прекращение монетного чекана в Каср-ас-Селаме во время царствования Рашида все же остается несколько удивительным, если принять во внимание, какую роль ар-Ракка играла при Рашиде, который подолгу жил там[8] и постройкой дворца содействовал ее украшению. Я думаю, что, если бы в ар-Ракке был монетный двор в конце ничем с ар-Раккой не связанного царствования Махди, то навряд ли он заглох бы при Рашиде. Вероятнее, что к тому Каср-ас-Селаму, где Махди чеканил монеты, близкие отношения имел не Рашид, а Махди.

Тот же самый Якут, который навел Fränh'а на мысль, что каср-ас-селамский монетный двор находился в ар-Ракке, упоминает в другом месте[9]

[1] v. Bohlen. Über den wissenschaftlichen Werth und die Bedeutsamkeit der in den Ostseeländern vorkommenden arabischen Münzen, 40. Histor. u. liter. Abh. d. k. Deutsch. Ges. Königsb., hsg. von Schubert, 4. Samml. Königsberg, 1838.

[2] G. H. F. Nesselmann. Numorum orientalium qui in numophylacio academico Regimontano asservantur Definitio et Explicatio. Regimontii Prussorum, 1836, 8; Die orientalischen Münzen des akademischen Münzkabinets in Königsberg. Lpz. 1858, 36.

[3] F. Soret. Eléments de la numismatique musulmane. Bâle et Genève, 1868, 122 (также в Revue de la Numismatique Belge, 4 série III, 1865, 100).

[4] В. Г. Тизенгаузен. Монеты восточного халифата. СПб. 1873, XXIX.

[5] St. Lane Poole. Catalogue of the collection of arabic coins preserved in the Khedivial Library at Cairo. London, 1897, IX, 44.

[6] O. Codrington. A manual of musalman numismatics. London, 1904, 176.

[7] Хотя и тогда странно отсутствие на них имени Рашида, в отличие от харунабадских и ал-харунийских монет, чеканенных в правление Махди с именем Харуна, в честь которого эти города получили свои имена.

[8] Tabari. Annales, III, 644, 645, 646, 649, 651, 652, 654, 708, 712, 730.

[9] Jacut, III, 752: عيساباذ.... وهذه محلّة كانت بشرقى بغداد منسوبة الى عيسى بن المهدى وأمّه وأمّ الرشيد والهادى الخيزران هو اخوهما لامّهما وابيهما وكانت اقطاعا له وبه مات موسى بن المهدى بن الهادى وبنى بها المهدى قصره الذى سمّاه قصر السلام فبلغت النفقة عليه خمسين الف درهم; cp. Jacut, I, 685: بعيساباذ قرية

еще о другом Каср-ас-Селаме. Этот другой Каср-ас-Селам находился в ʿИсабаде, восточном предместье Багдада и действительно был выстроен самим халифом Махди. Табари дает точную дату, когда этот замок был заложен: 30 зулкаʿда 164 г.,[1] и сообщает, что Махди в 166 г. переселился туда и стал там чеканить динары и диргемы.[2]

Это сообщение, которое до сих пор ускользнуло от внимания нумизматов, делает пересмотр заключения Frähn'а об этом монетном дворе необходимым даже в том случае, если бы все остальные факты говорили в пользу приурочения каср-ас-селамских монет к ар-Ракке. Чтобы принять в данном вопросе окончательное решение, мне кажется необходимым пересмотреть все известные монеты Каср-ас-Селама и сопоставить их с остальными похожими монетами халифа Махди.

В нумизматической литературе упоминаются каср-ас-селамские диргемы следующих годов правления халифа Махди: 162, 167, 168 и 169. Все они в общем одного и того же типа и имеют в поле реверса одну и ту же четырехстрочную легенду:

محمد رسول || الله صلى الله || عليه و سلم || الخليفة المهدى.

Это самый распространенный тип диргемов данного времени и встречается на монетах многих городов, но обыкновенно к этой легенде то сверху то снизу прибавлялись еще отдельные слова, буквы, знаки или точки. Для сопоставления я дам ниже краткий обзор известных мне монет этого типа с указанием тех букв и знаков, которые находятся в каждом случае над означенной легендой или под ней, но сначала рассмотрю известные до сих пор диргемы Каср-ас-Селама.

Диргем 162 г. (Т. № 929) с точкой под центральной легендой реверса описан Marsden'ом, Numismata orientalia illustrata, № XXXI, который читал место чекана как Мединат-ас-Селам и год 168. Эта монета

او محلة بالجانب الشرق من بغداد и Le Strange, Baghdad during the caliphate, 194: «Isabad a village owned by his (Hadi's) brother Isa in the suburb outside Eastern Baghdad (not technically included within the city limits), the exact position of which, however, is unknown».

[1] Tabari, III, 502: وفيها (سنة ١٦٤) بنى المهدى بعيساباذ الكبرى قصرا من لبن الى ان اسّس قصره الذى بالاجرّ الذى سمّاه قصر السلامة وكان تأسيسه اياه يوم الاربعاء فى آخر ذى القعدة.

[2] Tabari, III, 517: وفيها (سنة ١٦٦) تحوّل المهدى الى عيساباذ فنزلها وهى قصر السلامة ونزل الناس بها معه وضرب بها الدنانير والدراهم.

изображена у Marsden'a на табл. III и Frähn по этому рисунку отнес ее к каср-ас-селамскому чекану и прочел дату на нем как 162,[1] 161[2] или 164[3] г. В той же статье De musei Sprewitziani, в которой он высказался об этой монете, Frähn исправил еще другое чтение Marsden'a: диргем № XXXII, о котором Marsden думал, что он чеканен в ал-Мухаммедии в 168 г., Frähn отнес к ал-Басре. Коллекция Marsden'a впоследствии поступила в Британский музей и в каталоге Lane Poole'a действительно значится диргем из ал-Басры 165 г.,[4] во всем отвечающий рисунку Marsden'a (tab. III), но каср-ас-селамских диргемов там нет. Есть багдадский диргем 162 г. с точкой под легендой реверса, совершенно того же типа, как приуроченный Marsden'ом к 168 г. диргем, № XXXI.[5] Allan, которого я запросил по этому поводу, сообщил мне, что этот диргем Британского музея № 126, происходит из коллекции Marsden'a. Очевидно Frähn был введен в заблуждение неудачным рисунком Marsden'a, на котором имя города действительно представляет собою нечто среднее между Мединат-ас-Селамом и Каср-ас-Селамом. На самом деле эта единственная упомянутая в литературе каср-ас-селамская монета 162 г. чеканена в Багдаде.

На диргемах 167 г. под центральной легендой реверса находится ع,[6] на диргемах 168 г. наверху имеются две точки • •, внизу ع,[7] на единственном известном диргеме 169 г. наверху стоит لله, внизу الحمد.[8]

Кроме этих каср-ас-селамских диргемов халифа Махди в литературе упоминаются еще несколько диргемов более позднего времени, отнесенные разными учеными к каср-ас-селамскому чекану.

Два таких диргема описал Tornberg, Numi Cufici № 157 и № 281. Первый отнесен Tornberg'ом к 179 г., второй к 199 г. Но аверсы обоих

[1] Frähn. Numi kufici ex variis museis selecti. Petropoli 1823, 50.

[2] Frähn. De musei Sprewitziani Mosquae numis kuficis. Petropoli 1825, 70.

[3] Frähn. Opuscula postuma, II, 173.

[4] BrM I № 98.

[5] BrM I № 126.

[6] T № 1026 (Fr. № 104, Ness № 98, Frähn. Catal. de la coll. Sprewitz, № 79), M № 271, BL № 70, колл. Зубова, BrM (по сообщению Allan'a, приславшего оттиск, приобретен в 1912 г.); также Lag № 10, как я убедился по присланному мне оттиску.

[7] T № 1041 (Fr. NS 11 № 109a, To № 117), L I № 715, N I № 833, 834, D № 155, 156, A № 70 (171), M № 293, Э № 293a, b, Weyl № 188, колл. Зубова. Сюда же относятся диргемы To № 115, BrM IX 46 № 132b, GE № 468, Ness № 84, как я убедился по оттискам и фотографиям, присланным мне Fru Norström, Allan'ом, Халил Эдхемом и Schäder'ом.

[8] KhL № 368.

совершенно одинаковы, они имеют под центральной легендой ветку и с края 2 круга и 3 раза ○○ ⊙. Тизенгаузен[1] отнес оба диргема к 199 г. Второй из этих диргемов изображен у Tornberg'а на табл. V. Имя города имеет на нем такой вид: محكسلام. На реверсе в поле находится только الله || رسول || محمد — тип, встречающийся при Ма'муне очень редко.[2] Если всмотреться хорошенько в надписи и в характер шрифта, то приходишь к заключению, что эта монета, как и все остальные диргемы с подобной веткой, нелегального происхождения и принадлежит к разряду так называемых «Heckenmünzen».[3] У диргема № 281 обе стороны сомнительного происхождения, реверс монеты № 157, судя по описанию, подобен реверсу одного диргема того же года из ар-Ракки:

[4] طاهرلله || محمد || رسول || الله || عمرو بن يحيى

т. е. так же, как и многие другие подделки того времени, с одной стороны чеканен настоящим правительственным штемпелем.[5] Я обратился в Стокгольмский музей с просьбой прислать мне фотографии этих двух монет и Fru R. Norström была столь любезна исполнить эту просьбу. Аверсы обеих сфотографированных монет соответствуют описанию Tornberg'а и не оставляют сомнения в их нелегальном происхождении. Реверсы же существенно отличаются от описания Tornberg'а. Реверс № 157 имеет легенду:

محمد رسول الله || مما امربه الامير الامين || محمد بن امير المومنين || جعفر

на реверсе № 281 находится:

لله || محمد || رسول || الله || ذو الرياستين.

Относительно диргема № 157 несомненно, что это и есть экземпляр, описанный Tornberg'ом под этим номером. Tornberg в своем каталоге не приводит дословно легенд этого диргема, а говорит, что реверс этого диргема во всем сходен с предшествующим в его каталоге диргемом.

[1] Т № 1690, 1691.
[2] Ср. N № 1387, 1354.
[3] Ср. Anderson, стр. 73.
[4] То № 156, Т № 1689.
[5] Anderson, стр. 55.

Но при такого рода описаниях ошибки вкрадываются очень легко и несомненно, как видно по фотографии, Tornberg имел в виду не №. 156, т. е. ар-раккский диргем, а монету №. 155 своего каталога, из Багдада. Что же касается диргема №. 281, то очевидно, что мне прислали фотографию не той монеты, которая изображена у Tornberg'а на табл. V и со времени Tornberg'а вероятно получила другой номер. Очевидно, в настоящее время в Стокгольмском музее имеются 3 монеты с этим аверсом. Повидимому, все три аверса одной и той же матрицы. Реверсы тех двух экземпляров, которые мне известны по фотографиям, правительственного чекана, один времени Рашида, другой времени Ма'муна. Реверс экземпляра, изображенного у Tornberg'а, так же как все три аверса, — нелегального происхождения.

Сюда относится еще один диргем, изданный O. G. Tychsen'ом,[1] который определил его как чеканенный в Багдаде в 179 г. Frähn[2] указал на то, что имя места чекана написано на этой монете как بمك سلام и находил что эта монета должна быть отнесена к Каср-ас-Селаму. Очевидно, эта монета, на реверсе которой имеется в поле один только символ веры, подобна монете To №. 281 и тоже нелегального чекана.[3] Как видно из примера, приведенного мною в книжке о кохтельском кладе,[4] города и годы, названные на подобных монетах, совершенно фантастичны. В указанном месте приведены три монеты, датированные Багдад 161, Багдад 168 и Ифрикия 164. Между тем оборотные стороны всех трех монет чеканены одним и тем же штампом и, как видно также по характеру шрифта лицевой стороны, несомненно все три чеканены на одном и том же монетном дворе. Года показывают только приблизительно, к какому времени данные монеты относятся, а города не дают даже и приблизительного понятия о действительном месте чекана.

В виду этого совершенно все равно, читать ли непонятное название города на вышеупомянутых монетах как Каср-ас-Селам или как Мединат-ас-Селам. На самом деле эти монеты не чеканены ни там ни тут. Неопытный резчик, варвар, хотел изготовить монету, которая могла бы обращаться наряду с настоящими диргемами и старался изобразить все необходимые

[1] Bützow. Kritische Sammlungen, III, 699, tab. № 3; T № 1266.

[2] Frähn. Numi kufici, 50.

[3] Подобный диргем (может быть, тот же экземпляр) находится в Берлине и Nützel в своем описании, № 1431, относит его к неизвестному монетному двору (Unbestimmter Prägeort بمددسلام). Реверс его подобен To № 281, tab. V.

[4] An erson, стр. 85.

легенды. В качестве места чекана он, повидимому, хотел назвать Багдад, т. е. Мединат-ас-Селам, но это ему не удалось. Во всяком случае все четыре монеты совершенно другого порядка, чем изящные настоящие мединат-ас-селамские и каср-ас-селамские диргемы халифов и потому их никак нельзя считать произведениями каср-ас-селамского монетного двора.

Итак, судя по имеющемуся у нас материалу, действительно на каср-ас-селамском монетном дворе монеты чеканились только в 167, 168 и 169 гг., т. е. относятся ко времени, непосредственно следовавшему за датой, приведенной у Табари для открытия нового монетного двора в ʿИсабаде. При этом все эти монеты в общем одного и того же вышеуказанного типа, т. е. имеют на реверсе одну и ту же центральную легенду.

Эта центральная легенда реверса встречается еще на монетах следующих городов:

Азербайджан 166 г. (نصير),[1] 167 г. (نصير),[2] 168 г. (نصير)[3] и 169 г. (نصير);[4] Ард-ал-Хайр 168 г. (•);[5] Арминия 161 г. (ں),[6] 162 г. (ں),[7] 165 г. (سح),[8] 166 г. (سح),[9] 167 г. (نصير[10] и ابن خريم[11]), 168 г. (ابن خريم);[12] Ифрикия 169 г. (ط / ط);[13] Мединат Джей 162 г. (يحيى);[14] Мединат Зерендж

[1] T № 993, D № 140, N I № 780, A № 65 (163).

[2] T № 1028.

[3] GE № 423, Э № 295a, A № 68 (168).

[4] T № 1063, BrM IX 45 № 88 t. pl. IV, L I № 691, N I № 781, 782, Ness № 101. T № 1064 тот же диргем, что T № 1063, Тизенгаузен основывался на описании Nesselmann'a в Definitio et Explicatio № 30 и не принял во внимание поправку в Ness № 101.

[5] M 914 № 314a. Марков читал имя халифа ал-Хади и год 169. Но имя халифа написано без алифа и с маленьким утолщением перед ح. Год читается ясно 168 и потому нет никаких оснований относить эту монету к Хади; см. A № 208 IV.

[6] T № 910, L I № 692, N I № 784, 785, BrM I № 89, M № 198, Э № 198a, GE № 421, KhL № 352, Ш № 5934. У AZ № 313 отсутствует в описании полумесяц.

[7] T № 925, N I № 786, D № 119, M № 208, Э № 208a, GE № 422.

[8] BrM I № 90.

[9] L I № 693, N I № 787; ср. A № 74 (175).

[10] N I № 788, M № 269.

[11] L I № 694, BrM I № 91, M № 270, Э № 270a.

[12] N I № 789, 790, BrM I № 92, KhL № 353, T № 1050.

[13] T № 1067 (To № 121).

[14] T № 922, L I № 703, 704, N I № 807—811, BrM I № 101, D № 114—116, M № 200, 201, Э № 200a, b, c, d, GE № 426—428, KhL № 358—360, Ш № 5937, AZ № 324, Z № 40, Tp № 136 (описание неправильно); + / يحيى — D № 113, ث / يحيى — BrM I № 102.

160 г. (جعفر); [1] Седжестан 166 г. (ر ع, [2] ر ع ر ع [3]); Табаристан 168 г. (ر ع); [4] Керман 165 г. (—, [5] ر [6]), 166 г. (ر ع, [7] ع [8]), 167 г. (ر ع, [9] ص ع [10]), 168 г. (ر ع), [11] 169 г. (ر ع); [12] ал-Мухаммедия 160 г. (—, [13] ه و [14]), 161 г. (—, [15] ه محمد [16]), 162 г. (ه [17]), 165 г. (ه [18]), 166 г. (ه, [19] ر, [20] ر ع, [21] ٥, [22] ٥٥, [23] ٥٥٥), [24] 167 г. (ر ع, [25] ر [26]), 168 г.

[1] T № 894 (Frähn. Quinque centuriae, № 279).

[2] T № 2770 (NZ III № 23 = M № 260).

[3] M 876 № 284a, AZ № 366.

[4] T № 1049 по Frähn, BASP I sér. IV 309 № 2, однако в Эрмитаже такого диргема нет; ср. M № 287—299. Возможно, что эта монета была признана чеканенной в Кермане и впоследствии заменена лучшим экземпляром, так как на диргеме M № 299 датировка не подлежит сомнению, а Frähn дает год со знаком вопроса.

[5] N I № 835.

[6] T № 971, BrM I № 114, A № 63 (160).

[7] T № 991, L I № 716, M № 261, Tp № 151.

[8] T № 992, (Tp № 152) M № 262.

[9] T № 1016, D № 144, M № 274, Ш № 5959.

[10] T № 1017, L I № 717, N I № 836, 837, Э № 274a.

[11] T № 1048, N I № 838, M № 299.

[12] T № 1062 (Berésine, № 80), N I № 839, M № 301, To № 119 (T № 1061. Как видно по фотографии, присланной мне Fru Norström, описание этой монеты у To и T неточно; сохранился только обрезок; часть диргема, содержавшая ر ع срезана, наверху нет ничего).

[13] T № 896, BrM I № 116, N I № 840, M № 182, Э № 182a, AZ № 308—311, Ш № 5928, A № 52 (118), Tp № 126.

[14] L I № 718, D № 100.

[15] T № 908, L I № 719, N I № 842, 843, BrM I № 117, KhL № 370, D № 106, M № 190, 191, GE № 442, 443, AZ № 323, Tp № 131, 132, Ш № 5932, BL № 69, Э № 190a, 191a, b.

[16] Э № 191c. Диргем AZ № 322 с именем Амина, если дата прочтена правильно, чеканен старым штемпелем аверса.

[17] T № 924 (колл. Soret, строки не указаны), D № 118 (без указания типа). Lane Poole, NChr 1886, 228 описал диргем 162 г. с именем الطاهر بن / طاحة (sic), но не указал его типа.

[18] T № 969, N I № 844—846, BrM I № 118, KhL № 371, D № 135, M № 235, GE № 444, Ш № 5949, Tp № 146, A № 64 (161, 162), Ф № 45. Может быть и T № 924, D № 118.

[19] T № 988, N I № 847, 848, BrM I № 119, KhL № 372, 373, D № 138, M № 247, GE № 445, AZ № 359, Ш № 5954, Tp № 150.

[20] T № 989 (Berésine, № 74, где может быть ر и есть ه предыдущего варианта).

[21] T № 987 (Fr. № 96, Frähn. Catal. de la coll. Sprewitz), Э № 247c.

[22] L I № 720.

[23] Э № 247a.

[24] Э № 247b. Вероятно сюда относится также N I № 855 со стертым годом.

[25] T № 1013, L I № 721, N I № 849, 850, BrM I № 120, KhL № 374, M № 273, Э № 273 A, 273 B, GE № 446, D № 148, AZ № 361, 362, Ш № 5958, Tp № 156, Ф № 46, A № 67 (167).

[26] T № 1014, N I № 851, M 914 № 273a; сюда же, вероятно, относится AZ № 360 с و.

(• ح •[1]), 169 г. (ح̇[2]); Мединат-ас-Селам 159 г. (—),[3] 160 г. (—,[4] —̣,[5] —̤[6]), 161 г. (—̣),[7] 162 г. (—̣,[8] —̤̇[9]), 163 г. (—̣,[10] —̤̇,[11] —̣̤,[12] ح[13]), 164 г. (—̣[14]), 165 г. (—,[15] —̣,[16] ح[17]), 166 г.

[1] T № 1040, L I № 722, N I № 853, 854, BrM I № 121, D № 154, GE № 447—449, Тр № 157, Ф № 47, А № 69 (169, 170), Э № 287a, b, c, d.

[2] T № 1075.

[3] T № 881, L I № 723, 724, N I № 856, 857, BrM I № 122, D № 94, M № 167, 168, Э № 168a, GE № 450—452, KhL № 375, Ш № 5923, AZ № 292—294, Тр № 124, 125, А № 49 (109—111).

[4] T № 888, L I № 725, N I № 858, BrM I № 123, M № 173, 174, GE № 453, KhL № 376—378 (описаны неточно), AZ № 295, Ф № 48, 49.

[5] T № 889, L I № 726, N I № 859—865, BrM I № 124, D № 97—99, M № 175, 176, Э № 176a, b, c, d, e, AZ № 296—299, GE № 454, 455, Ш № 5927, Lag № 4, А № 50 (112—116), Ф № 50. Диргем этого года с двумя خ (T № 890) чеканен несомненно штемпелем времени Мансура, диргем с именем Амина (AZ № 300), если год прочтен правильно, чеканен при Рашиде старым штемпелем аверса.

[6] L I № 727. Вторая точка, может быть, объясняется порчей штемпеля.

[7] T № 907, L I № 728, N I № 866—875, BrM I № 125, D № 104, 105, M № 188, 189, Э № 188a, b, c, d, e, f, g, GE № 456, 457, KhL № 379—382, Ш № 5931, Тр № 128—130, Z № 42, Lag № 5, А № 53 (119—129), Ф № 51, 52. Диргемы этого года без точки (AZ № 317—321), вероятно, неправильно описаны.

[8] T № 918, L I № 729, N I № 876—888, BrM I № 126, D № 109—112, M № 205, 206, Э № 206a, b, c, d, e, f, g, h, i, k, l, m, n, o, GE № 458—460, KhL № 383—385, Ш № 5936, Тр № 134, 135, Z № 43 (подделка), Lag № 6, А № 55 (133—141), Ф № 53, AZ № 326—336. Сюда же относится диргем То № 86 (T № 920), как я убедился по фотографии, присланной мне Fru Norström.

[9] O. Codrington, NChr 1902, 269. Возможно, что этот диргем чеканен в 163 г. старым штемпелем аверса. Диргем с خ внизу (T № 919), вероятно, чеканен старым штемпелем аверса в 165—7 гг.

[10] T № 934, L I № 730, N I № 889—892, BrM I № 127, 128, D № 121—123, M № 211, 212, 216, Э № 211a, b, c, d, AZ № 337—339, GE № 461, 462, KhL № 386, Тр № 138—140, А № 56 (143—145), Ф № 54, 55.

[11] T № 933, N I № 893—896, BrM I № 129, M № 213, 214, Э № 213 a, b, c, GE № 463, 464, А № 57 (146, 147), Ф № 56.

[12] T № 935, N I № 897, M № 215, Ш № 5940, AZ № 340. Совершенно особо стоит диргем А № 58 с легендой محمد رسول الله || صلى الله عليه وسلم || الخليفة المهدى || موسى هسق الله.

[13] T № 936. Этот диргем описан Frähn'ом в Museum quondam Sprewitzianum, но отсутствует в каталоге Шерцля. Если он действительно существовал в начале XIX столетия, то он чеканен не раньше 165 г. старым аверсным штемпелем.

[14] T № 951, L I № 731, N I № 898—901, BrM I № 130, D № 127—129, M № 223—225, 876 № 231a (случайно был отнесен к ал-Мухаммедии), 24 № 309 (Марков ошибочно читал 169 г.), Э № 224a, b, 225 A, 225 B, GE № 465, 466, AZ № 348—353, KhL № 387—392, Ш № 5944, Тр № 141, 142, Lag № 9, А № 61 (151—156), Ф № 57—59.

[15] T № 967, Ш № 5948, BrM I № 131, Э № 240b.

[16] AZ № 354, вероятно, чеканен старым штемпелем реверса.

[17] T № 966, L I № 732, N I № 902, 903, D № 132—134, M № 239, 240, Э № 239a, 240a, Ш № 5947, GE № 467, AZ № 355, Тр № 145, А № 62 (158, 159), Ф № 60, 61.

(•,[1] ربح,[2] ر[3]), 167 г. (—,[4] ربح[5]), 168 г. (ربح[6]), 169 г. (الله / الحمد,[7] ربح,[8] —[9]); Миср 168 г. (ربح);[10] Йемама 165 г. (حجر,[11] بشر[12]), 166 г. (حجر,[13] ع / حجر[14]), 167 г. (حجر,[15] ع / حجر[16]), 169 г. (عبد الله / بن سعيد ح[17]).

Различие между монетами разных городов в общем довольно определенно: بن خزيم и ں встречаются только в Арминии, نصير, кроме того еще в Азербайджане, جعفر встречается только в Зерендже, يحيى только в Джее,

[1] Т № 985 (Fräh n. Conspectio), очевидно, чеканен старым штемпелем реверса 160—164 гг.

[2] Т № 984, L I № 733, N I № 904, 905, BrM I № 132, D № 137, M № 248, Ш № 5953, A № 66 (164).

[3] Т № 986 (Hallenberg. Numismata orientalia, 61), вероятно, чеканен керманским или ал-мухаммедийским штемпелем реверса.

[4] Т № 1011 (Tornberg. Symb. III, 9 № 13) чеканен старым реверсным штемпелем 159—160 гг.

[5] Т № 1012 (Schröder, 3 № 9), L I № 734, M № 268, Lag № 10, AZ № 363.

[6] Т № 1039 (To № 115, Ness № 84), BrM IX 46 № 132b, GE № 468, AZ № 367, 368, Gerson da Cunha, Catalogue. Bombay 1888, № 892 (по его словам у него имеются багдадские диргемы 165, 166, 168, 169 и 170 гг. с ع под легендой реверса, что весьма невероятно), Sotheby, Johnston collection, № 159 (без описания). В Эрмитаже имеются 2 диргема Мединат-ас-Селам 168 г., которые оба имеют вид подражаний (Heckenmünzen). На одном из них надпись реверса такая же как у обычных багдадских монет Махди, •, на аверсе у края 3 круга и 3 раза оо O (№ 293с), другой (№ 293d), аверс которого чеканен тем же штемпелем, что у первого, имеет реверс типа последних годов Рашида ه || الله || رسول || محمد.

[7] Т № 1059 (To № 118, tab. II).

[8] Т № 1060 (D № 157).

[9] Т № 1058 (Ness № 85; по оттиску, присланному мне проф. Schäder'ом я убедился в правильности описания Nesselmann'а), AZ № 374. Багдадский диргем 169 г. без описания упоминается еще у Weyl, № 189. На диргеме AZ № 373, согласно описанию, отсутствует صلى الله عليه وسلم, что мало вероятно. Диргем AZ № 375 с легендой مما امر به المهدى محمد بن امير المومنين (в описании отсутствует слово بن) чеканен ал-мухаммедийским штемпелем халифа Мансура. У диргема A № 72 (173), обычного типа, нижняя часть не сохранилась.

[10] Э № 293а.

[11] Т № 970 (колл. Гагарина), N I № 907, M № 237.

[12] GE № 469.

[13] Т № 990, N I № 908, 909, D № 141, M № 259.

[14] BrM I № 134.

[15] Т № 1029, Э № 281а, N I № 910,

[16] Т № 1030, L I № 1686, N 1 № 911, M № 281.

[17] Т № 1073; ср. Т № 1074.

حجر и بشر только в Йемаме, ط/ك только в Ифрикии, ر/ع, ش/ع, ص/ع только в Кермане, مه, ه/و, ه/محمد, ο, ο ο, ο ο ο, только в ал-Мухаммедии, ع ع только в Седжестане, тип без пометок один раз в Кермане, а то только в Багдаде. Тип с одним ع внизу повторяется в разных городах.

Багдадские диргемы требуют, в виду их огромного количества, особого рассмотрения. В 159 и 160 гг. в Багдаде чеканились монеты без всякой отличительной пометки. Затем, в 160—164 гг. внизу появляется точка. Кроме того в 162 и 163 гг. чеканились диргемы с одной точкой наверху и двумя внизу и в 163 г. монеты с тремя точками внизу. Монеты 165 г. двух типов: без пометок и с بر. В 166—167 гг. внизу находится пометка ع, в 168 г., диргемы которого по меньшей мере очень редки, наверху две точки, внизу ع, немногие известные диргемы 169 г. с именем Махди очень разнообразны.

При сличении перечисленных выше монет данного типа бросается в глаза соответствие между чеканом Багдада и Каср-ас-Селама, с одной стороны, и сравнительная редкость багдадских монет 167—169 гг. — с другой. Действительно, в то время как багдадские диргемы 159—166 гг. известны в огромном количестве экземпляров, диргемов 167 г. с ع внизу в литературе упоминается только 5 экземпляров, из которых один описанный Lagumina, как я убедился по присланному мне директором Палермского музея оттиску, несомненно чеканен в Каср-ас- Селаме, а два, описанные Schröder'ом, и Ahmed'ом Ziya нельзя считать достоверными.[1] Из 8 диргемов 169 г. по крайней мере 2 чеканены смешанными штемпелями.

[1] Ср. замечание Frähn'a, T № 1012, который полагал, что экземпляр Schröder'a чеканен в Каср-ас-Селаме. Насколько легко принять каср-ас-селамские диргемы за багдадские, я убедился на собственном опыте. В составленном мною списке монет Киевского клада 1913 г. значатся 3 багдадских диргема 167 г. и 5 — 168 г. Три из числа последних были мною отобраны для Эрмитажа. На двух из них действительно сказано, что они чеканены в Багдаде, но по характеру шрифта приходится их признать за подделки того времени, так назыв. Heckenmünzen (см. А 85; реверс одного как у монет 161—164 гг., другого — ο || الله || رسول || محمد ο), а третий экземпляр с ‥/ع оказался чеканенным в Каср-ас-Селаме. К сожалению остальные монеты были возвращены находчику и проверить чтение имени города теперь уже нельзя. Остальные багдадские диргемы Махди в этом кладе были представлены следующим образом: 159 г. — 1, 160 г. — 23, 161 г. — 54, 162 г. — 69, 163 г. — 49, 164 г. — 40, 165 г. — 8, 166 г. — 3, 169 г. совсем не было.

Особенные сомнения вызывают багдадские диргемы 168 г. В литературе упоминается 8 экземпляров. Из них 4, экземпляры Британского, Стокгольмского, Константинопольского и Кенигсбергского музеев, чеканены не в Багдаде, а в Каср-ас-Селаме.[1] Остаются 4 экземпляра: три, описанные Gerson'ом da Cunha (1) и Ahmed'ом Ziya (2), на которых никак нельзя положиться, так как их книги полны ошибок и опечаток, и один, упомянутый у Sotheby, показания которого я проверить не мог.

Сходство в чекане Каср-ас-Селама и Мединат-ас-Селама в 167 г. распространяется и на аверс, где у края всегда находятся 4 двойных кружка.[2] Это несомненное полное сходство в чекане позволяет предположить, что между этими двумя монетными дворами существовала какая-то более близкая связь, чем между каждым из них и любым из остальных монетных дворов халифата. Возможно, что одни и те же мастера работали и в Багдаде и в Каср-ас-Селаме, возможно, что открытием нового монетного двора возле самого Багдада и объясняется незначительность выпусков багдадского монетного двора в продолжение тех трех лет, когда функционировал каср-ас-селамский монетный двор. Если же оправдается мое предположение, что все приуроченные к Багдаду диргемы 168 г. чеканены в Каср-ас-Селаме и что в Багдаде в этом году совсем не чеканилась монета, то можно полагать, что в 167 г. монетный двор был из Багдада переведен в Каср-ас-Селам — ʿИсабад, и, просуществовав там два года, вновь был переведен обратно.

Во всяком случае полное сходство между монетами обоих монетных дворов также говорит в пользу того, что оба монетных двора находились поблизости один от другого. Принимая же во внимание вышеприведенное свидетельство Табари и вполне подходящее к этому сообщению время функционирования каср-ас-селамского монетного двора, мне кажется, нельзя сомневаться в том, что этот монетный двор находился не в ар-Ракке, а в ʿИсабаде около Багдада.

[1] Я имел возможность проверить данные каталогов, благодаря любезности Allan'a, Fru Norström, Halil Edhem'a и Schäder'a, приславших мне оттиски и фотографии этих монет. Первые 3 экземпляра не подлежат ни малейшему сомнению. На экземпляре Кенигсбергского музея буквы بق и конечное ر совершенно ясны, так что и здесь чтение بقصر несомненно правильно.

[2] Судя по экземплярам Эрмитажа, Зубова, кенигсбергской, лондонской, палермской и парижской коллекций.

II

Монеты с именем хорасанского наместника ʿАли ибн ʿИсы ибн Махана

В нумизматике халифов наибольшим разнообразием монетных типов отличается правление халифа Рашида. Кроме нескольких типов диргемов с именем самого халифа, известен целый ряд различных типов с именем Амина, несколько типов с именем Ма'муна, а в последние годы в нескольких городах чеканились диргемы без всяких имен. Но помимо этих наиболее распространенных типов, известно несколько диргемов, на которых в центральной легенде реверса названы не халиф и не тот или другой наследник престола, а наместники тех областей, в которых данные монеты чеканены.

К этой самой незначительной по количеству известных экземпляров группе серебряных монет халифа Рашида принадлежат диргемы, чеканенные в 172[1] и 174[2] гг. в Армении с именем Убейдаллаха ибн ал-Махди:

محمد رسول الله || مما امربه الامير || عبيد الله || بن امير المومنين

и диргемы с именем хорасанского наместника ʿАли ибн ʿИсы ибн Махана, чеканенные в 189[3] и 190 г.[4] в Балхе:

• || محمد رسول الله || مما امربه الامير على بن عيسى || مولى اميرالمومنين || ع

На этих диргемах имя известного хорасанского наместника, принявшего впоследствии сторону Амина и погибшего в войне против Ма'муна в 195 г.,[5] выписано почти полностью и потому не приходится сомневаться в том, кого следует подразумевать под этим ʿАли ибн ʿИсой. Также полностью это имя выписано на бухарских фельсах 185 г.,[6] в круговой легенде реверса: امربه الامير على بن عيسى ابقاه الله فى ولاية سعيد بن جعفر, и на

[1] Ahmed Ziya, № 420, который вместо عبيد الله читал عبد الله; ср. Фасмер, ЗКВ, I, 393.

[2] N I № 960, M 27 № 378.

[3] Э № 537c.

[4] T № 1487 (Fr № 236, Museum Münterianum III 145 № 83), L I № 787, N I № 1013, KhL № 451, M № 550, Э № 550 a. У T и его предшественников точка не упомянута, но в виду того, что она во всех более новых описаниях значится, надо полагать, что она была налицо и на тех экземплярах. Реверс Э № 550a чеканен тем же штемпелем, что реверс Э № 537c (189 г.). Вероятно, последний чеканен в 190 г. старым штемпелем аверса.

[5] Табари, III, 801; по Ибн-Кутейбе, 195, в рамадане 195 г.; ср. Ибн-Халликан, изд. de Slane, 331.

[6] T № 1391, M № 491, 492, 141 (ошибочно отнесен к 155 г.), Э № 491a.

нисабурских фельсах 191 г. с двойным упоминанием его имени, и при том оба раза на реверсе, в поле: علي || محمد || رسول || الله || نوح и в круговой легенде: ٥ بسم الله ٥ مما امربه ٥ علي بن عيسى ٥ علي يدي٥ نوح (بن محمد ?).[1]

Но кроме этих трех случаев, в которых наличие имени отца определенно указывает на то, что данные монеты чеканены ʻАли ибн ʻИсой ибн Маханом, известен целый ряд монет, на которых назван просто ʻАли без прибавления имени отца; однако и здесь в большинстве случаев под именём ʻАли подразумевается все тот же ʻАли ибн ʻИса.

В литературе упоминаются следующие диргемы с именем ʻАли:

Мединат Балх 189 г.:[2] علي || محمد رسول الله || مما امربه الامير المامون || عبد الله بن امير المومنين ولي || ولي عهد المسلمين || م;

Мерв 182,[3] 184,[4] 185 гг.:[5] علي || محمد رسول الله || الله صلى الله عليه وسلم || مما امربه الامير الامين || محمد بن امير المومنين || ع;

Мерв 186 г.:[6]
علي || محمد رسول الله || مما امربه الامير الامين || محمد بن امير المومنين || ع;

Мерв 186 г.:[7] علي || محمد رسول الله || مما امربه الامير المامون || عبد الله بن امير المومنين ولي || ولي عهد المسلمين || ع;

Мединат Зерендж: علي || محمد رسول الله || صلى الله عليه وسلم || الخليفة الرشيد с прибавлением разных имен снизу: جعفر 181 г.,[8] بن خريم 181 г.,[9] يزيد 181 г.,[10] يزيد ع 181 г.,[11] يزيد ح 181 г.,[12] 182 г.,[13] 185 г.,[14] همام ح 182 г.,[15] اصرم ح ح

[1] Zambaur. Contributions, I, № 63; II, № 263.

[2] Т № 1454, N I № 1010, 1011, GE № 484, BrM I № 175, D № 337, 338, KhL № 450, М № 537, Э № 537 a, b, Ш № 6072, А № 128 (300).

[3] Т № 1333 (Erdmann. Numi asiatici. № XXXIV).

[4] Т № 1365 = N I № 1227.

[5] Т № 1380, М № 486, М № 245 b (ошибочно был отнесен к 165 г.), Э № 486 А, а, b, D № 295, Ш № 6055, Ф № 135, Тр № 196 (в описании пропущено слово الامير).

[6] Э № 501 а.

[7] Т № 1404 (Frähn, NS 15 № 211a).

[8] Т № 1300 (То № 170). Fru R. Norström прислала мне фотографию этого диргема, по которой я убедился, что на нем слова علي наверху нет и что этот диргем подобен М № 441.

[9] Т № 1302 (Frähn. Aegyptus auctore Ibn Vardi, 80).

[10] Т № 1297, М № 442, 443, BrM IX 50, L I № 798, N I № 1023.

[11] Т № 1299, М № 444, D № 261, BL № 75.

[12] Т № 1298, М № 445, 245 (ошибочно отнесен к 165 г.), N I № 1022, D № 262, Тр № 185, Ф № 72; сюда же относится Ш № 6032 и Fr. № 179 (см. Т стр. 304 № 1301).

[13] N I № 1024, AZ № 450.

[14] N I № 1028, вероятно, чеканен старым штемпелем реверса.

[15] Т № 1323 (Frähn, NS 14 № 183 b), М № 450, D № 274, А № 106 (235).

182 г.,[1] بن بركة 181,[2] 182,[3] 183,[4] 184,[5] 185,[6] 186 гг.,[7] حفص 183 г.,[8] سيف 186 г.,[9] سيف بن الطارابى 186,[10] 187,[11] 188,[12] 189 гг.,[13] القوسى 190 г.,[14] القوسى 192 г.;[15]

ал-Мухаммедия 184 г.[16]: على || محمـــد رسول || الله صلى الله عليه وسلم || مما امر به الامير الامين || محمد بن امير المومنين || سح (?)

[1] Т № 1325 (Stickel, ZDMG, VI, 115; Frähn, NS 14 № 138 a), М № 449. Упомянутое у GE № 486 اطريف вероятно то же самое اصرم.

[2] Т № 1301 (Stickel, ZDMG, X 401), вероятно, чеканен старым штемпелем аверса.

[3] Т № 1324 (Frähn, NS 228 № 188 c), вероятно, чеканен старым штемпелем аверса.

[4] Т № 1347 (To № 183) и Т № 2798 = М № 472; BrM I № 177, N I № 1026, A № 143 (339), стр. 102 № 110 A.

[5] Т № 1364, М № 481, 482, N I № 1027, KhL № 456, AZ № 463, Blau № 78, D № 286 (не упоминает о ح).

[6] Т № 1378, М № 487, BrM I № 178, N I № 1029—30, GE № 487, KhL № 457, D № 294, Ш № 6051. Сюда же, очевидно, относится диргем To № 189, неточно описанный Tornberg'ом и поэтому неправильно описанный и Тизенгаузеном (Т № 1379): по фотографии, которую прислала мне Fru R. Norström я убедился, что это обломок, от реверса которого сохранилась только верхняя часть круговой легенды и слово على.

[7] Т № 1400, D № 304, (Fr № 205, To, Symb. II № 28).

[8] N I № 1025.

[9] Т № 2806 (NZ III 172 № 38). Этот диргем принадлежал к Ягошурскому кладу 1867 г., но в Эрмитаже имеется только один зеренджский диргем 186 г. с именем سيف بن الطارابى (М № 502). Другой экземпляр этого диргема упомянут Porter'ом, NChr 1921, 319.

[10] Т № 1401, М № 502, L I № 799, N I № 1031, 1032, D № 305, Тр № 203, AZ № 479 (который читал سيف بن بركة). Ср. A № 122.

[11] Т № 1419, М № 517, BrM I № 179, N I № 1033-34, KhL № 458, D № 315, 316, Ш № 6064, A № 122 (276), Ф № 73.

[12] Т № 1441 (стр. 304), Т № 2813 (стр. 309), N I № 1035-36, М № 529.

[13] Т № 2815 (стр. 309), М № 539, 540, BrM IX 50, Э № 540 a, b. Зеренджский диргем 177 г. (Т № 1227) с этим именем чеканен старым штемпелем аверса (Ханыков, Mélanges Asiatiques, II, 506). Зеренджский диргем 188 г. без على наверху и с جعفر внизу (Т № 2812 по Nesselmann'у, ZDMG, XII, 694) чеканен старым штемпелем реверса.

[14] Т № 1488 (To 307 № 216 a, tab. XIV), М № 557, N I № 1038.

[15] Т № 1521, Ш № 6086.

[16] Lag № 19. Эта монета весьма сомнительна. Ср. также Lag № 20, ал-Мухаммедия 185 г., того же типа, но с عى (ع) вместо ح. Lagumina полагает, что это те же монеты, которые Тизенгаузен отнес к Мерву (Т № 1365, 1380), и считает это чтение неверным. Однако, не подлежит сомнению, что данные монеты Тизенгаузеном описаны правильно. Этот тип центральной легенды встречается в Мерве в 184 — 5 гг. и в ал-Мухаммедии в 183—186 гг., но в то время как на мервских диргемах всегда наверху стоит имя على, а внизу ع (или عى), на ал-мухаммедийских наверху обыкновенно находится буква ص или و,

Ма'дин аш-Шаш 189 г.[1] и 190 г.:[2] على || محمـــد رسول الله ||
مما امربه الامير المامون||عبد الله بن امير المومنين ولى||ولى عهد المسلمين|| النضر;
Седжестан 191 г.:[3]
على || محمـــد رسول || الله صلى الله || عليه وسلم || الخليفة الرشيد || محمد || ح.

Уже Frähn[4] полагал, что имя 'Али на этих диргемах принадлежало 'Али ибн 'Исе. Балхский и мервские диргемы в этом отношении и в дальнейшем не возбуждали сомнения.[5] Frähn,[6] Tornberg[7] и Stickel[8] объясняли подобным же образом и зеренджские диргемы, но из более поздних исследователей относительно зеренджских диргемов это мнение разделял только Ghalib Edhem.[9] Тизенгаузен,[10] Lane Poole[11] и Nützel[12] соеди-

а внизу имя جعفر. Для реверса данных диргемов, таким образом, ал-Мухаммедия отпадает, но очень вероятно, что реверсы этих монет чеканены мервскими штемпелями. На аверсе диргема 185 г. по описанию Lagumina № 20 у края находятся поочередно 3 и 2 колечка. На ал-мухаммедийских диргемах такое распределение колечек до сих пор не встречалось, но в Эрмитаже имеется один мервский диргем, тоже 185 г., как раз с таким украшением на аверсе (Э № 486 а). В виду этого, несмотря на заявление Lagumina, что эта монета не может быть отнесена к Мерву, я всетаки думаю, что она чеканена именно в Мерве. Из описания диргема 184 г. у Lag видно, что эта монета очень плохой сохранности (на аверсе у края ○ ∘ . . . ., на реверсе внизу ح с вопросительным знаком). Очень возможно, что это не ح, а ع и что на аверсе у края чередуются не простые кружки, большой и маленький, а большой двойной с простым маленьким, как на мервском диргеме 184 г. (N I № 1227). Это тем более вероятно, что та же неточность наблюдается у Lagumina также и в описании ал-мухаммедийских диргемов 183 г. (Lag № 16—18). Таким образом, получается, что по всей вероятности оба диргема Lagumina чеканены в Мерве. Чтобы получить полную уверенность, я обратился к директору Biblioteca Comunale в Палермо с просьбой выслать мне гипсовые слепки с этих двух монет. Однако, полученные мною слепки выяснили данный вопрос только отчасти, так как вместо диргема Lag № 19 я получил слепок с диргема, чеканенного в 190 г. в Ма'дин-аш-Шаше (вероятно, Lag № 25). На втором слепке (Lag № 20) слова Мединат Мерв читаются без затруднения и в виду этого об ал-мухаммедийском происхождении этой монеты не может быть и речи.

[1] Т № 1462, BrM IX 51 № 227 у, N I № 1229, М № 542, А № 129 (301).

[2] Т № 1478, BrM I № 228, KhL № 516—519, D № 346—349, N I № 1230—37, GE № 488—489, L I № 848, М № 551—553, 426 (ошибочно отнесен к 180 г.), Э № 551a, b, c, d, Ш № 6077—79, Тр № 213, AZ № 497, А № 133 (312—315), 134 (316), стр. 104 № 133 (XXI, XXII).

[3] Т № 1497 (Frähn, NS 17 № 240 b).

[4] Т № 1364.

[5] Ср. Т № 1333, 1454.

[6] Но еще в Recensio, 684, على، على بن بركة и على بن يزيد разные лица.

[7] Tornberg. Symb. II № 32.

[8] ZDMG, VI, 119—120, XVIII, 610, но еще в Handbuch, I, 79 он другого мнения.

[9] GE № 486—487.

[10] Т стр. 348.

[11] BrM I, 252.

[12] N I 418.

няли на этих диргемах верхнее ʿАли с нижним Ибн Берека и полагали, что на этих монетах назван некий ʿАли ибн Берека. Lane Poole полагал, что этот ʿАли ибн Берека подразумевается на зеренджсикх диргемах и в тех случаях, когда верхнему على внизу соответствуют другие имена, а Тизенгаузен наряду с ʿАли ибн Берека поместил в своем указателе также и ʿАли ибн Хурейма (Хузейма). Однако не может быть сомнения, что на перечисленных выше зеренджских диргемах верхнее ʿАли всегда следует рассматривать отдельно от нижних имен. В тех случаях, когда внизу стоит имя Сейф ибн ат-Тараби это совершенно ясно. Спорными являются только случаи, когда нижнее имя начинается с ибн. Таких случаев у Тизенгаузена упомянуто два: Ибн Берека и Ибн Хурейм.[1] Но имя Ибн Хурейм встречается на седжестанских диргемах 172—175 гг. и под этим Ибн Хуреймом несомненно следует разуметь ʿОсмана ибн ʿУмару ибн Хурейма, упоминаемого у Белазури[2] как наместник Армении при халифе Махди (165?—168 г.) и Ибн ал-Асиром[3] как наместник Седжестана в 175 г. На диргемах, чеканенных в Арминии и Арране во время его наместничества в 167—168 гг. он назван совершенно так же как на седжестанских диргемах

[1] Надо однако сказать, что зеренджский диргем 181 г. с именем Ибн Хурейм весьма сомнителен. Единственный экземпляр его, упомянутый Тизенгаузеном, описан правда Frähn'ом, но в первой его печатной работе, изданной в 1804 г., когда автору было 22 года, «Aegyptus auctore Ibn el Vardi, Halae 1804». По словам Frähn'а этот диргем находился в Берлинском музее. Но в каталоге Nützel'а такого диргема нет. На двух зеренджских диргемах 181 г., описанных в этом каталоге, внизу находится يزيد (N I № 1023) и يزيد / ح (N I № 1022). Другой из описанных Frähn'ом в данном месте диргемов, который, по словам Frähn'а, также должен находиться в Берлине, седжестанский диргем 175 г. с именем بن خريم, там действительно имеется (N I № 1045), но и здесь описание Frähn'а отличается от описания Nützel'а. Союз و в центральной легенде реверса, согласно Frähn'у, находится на четвертой строке (T № 1198 неточно передал описание Frähn'а), а согласно Nützel'у на третьей строке. И в данном случае несомненно прав Nützel, так как соответствующее его описанию распределение центральной легенды находится и на других седжестанских диргемах этого времени: 172 г.: T. № 1152, To № 111, M № 360, 361, Ш № 5985, N I № 1040—1042, D № 195. 173 г.: M № 373, 374, N I № 1044, T № 1174 (Frähn, NS 226 № 140 b. Как видно на подлинной монете, союз و и здесь находится на третьей строке, вопреки описанию Тизенгаузена); на диргеме Tornberg, Symb. II № 21 (T № 1173) по описанию союз находится на четвертой строке, но я сомневаюсь в правильности этого описания. 174 г.: T № 1184 (Fr № 945, To № 146), L I № 800, M № 375, 376. 175 г. L I № 802, N I № 1045, Э № 387 а, T № 1198. Мне кажется несомненным, что Frähn ошибся в обоих случаях и что упомянутый им зеренджский диргем 181 г. с بن خريم у него описан неправильно.

[2] Белазури, 210.

[3] Ибн ал-Асир, VI, 84; ср. Фасмер, ЗКВ, I, 392.

*

172—175 гг. بن خريم. Навряд ли также следует соединять слова بن بركة с находящимся наверху على. Раз имя ʻАли находится на всех зеренджских диргемах 180-х гг. над центральной легендой, а под этой легендой за это время встречаются различные имена, то нет никаких оснований выделять из числа этих нижних имен одно и соединять его с верхним ʻАли. Гораздо вероятнее, что под именем ʻАли, встречающимся на зеренджских диргемах в продолжение такого продолжительного промежутка времени, следует понимать какое-нибудь другое лицо.

Tornberg[1] высказал мнение, что в тех случаях, когда на одной и той же монете названы два имени, одно над центральной легендой, другое под ней, то верхнее обыкновенно принадлежит губернатору, а нижнее начальнику монетного двора или вообще какому-нибудь лицу, причастному к монетному делу. Подобный случай мы очевидно имеем на диргемах 189—191 гг., чеканенных в Арминии и Арране, где имя наместника Хузеймы ибн Хазима находится наверху, а внизу находятся неизвестные нам имена Бишр ибн Хузейма[2] и Исмаʻил ибн Ибрахим.[3] Имя Бармекида Джаʻфара в тех редких случаях, когда помимо него на монете упомянуто еще другое имя, обыкновенно находится внизу,[4] и это можно объяснить именно тем обстоятельством, что он не был губернатором, а стоял во главе всего монетного дела в стране. Упомянутый на этих монетах над центральной легендой Сельм истории неизвестен, но по аналогии с другими случаями надо полагать, что он занимал какую-нибудь высокую административную должность, не будучи причастен к монетному делу. Любопытно, что имя Зубейды, жены Рашида, ام جعفر, всегда, когда кроме него на реверсе имеется еще какое-нибудь собственное имя, находится наверху,[5] очевидно на более почетном месте. Точная последовательность наблюдается и на ал-мухаммедийских диргемах Рашида с именами Даʼуд и Сурад. Когда оба эти имени помещены на одной и той же монете, то первое всегда находится наверху, а второе всегда внизу, когда же кроме имени Даʼуд на монете названа Умм Джаʻфар, то имя жены халифа находится наверху, а имя Даʼуда внизу.[6] Если таким образом выставленное Tornberg'ом правило и нельзя считать обязательным во всех

[1] Tornberg. Symb. II, № 32.
[2] Т № 1461, 1458.
[3] Т № 1482, 2816; ср. Фасмер, ЗКВ, I 398—399.
[4] Ал-Мухаммедия 186—187 гг.; Т № 1395, 1416.
[5] Фасмер. Два клада, 26, 31.
[6] Т № 1412, 1502, 1525.

случаях, то все же можно сказать, что в большинстве случаев, когда к центральной легенде и сверху и снизу прибавлялись собственные имена, то действительно имя наиболее высокопоставленного лица, обыкновенно губернатора, помещалось наверху, а имя менее высокого должностного лица внизу.[1] Как видно из вышеприведенного списка, имя ʻАли на монетах Рашида всегда находится наверху, и это тоже говорит в пользу того, что оно принадлежало губернатору той области, в которой все эти монеты чеканены, Хорасана.

Монеты с именем ʻАли покрывают время от 181 по 192 г.[2] Тизенгаузен[3] приводит не совсем правильную дату назначения ʻАли на должность хорасанского наместника. Он говорит, что ʻАли вступил в эту должность в 182 г. и ссылается на Ибн Тагрибарди, I, 506, который однако в указанном месте говорит только о назначении Ма'муна в этом году правителем Хорасана и прибавляет, что в свите Ма'муна между прочим находился и ʻАли ибн ʻИса. По свидетельству Ибн ал-Асира[4] и Хамзы Испахани[5] ʻАли был назначен наместником Хорасана в 180 г.[6] Хамза Испахани к своему сообщению прибавляет, что заместитель ʻАли ибн ʻИсы, его сын Яхъя, прибыл в Мерв 2 джумада II 180 г. и оставался там два года. По Табари[7] ʻАли в 180 г., повидимому, уже находился в восточной части халифата, но,

[1] Ср. Stickel, ZDMG, VI, 120.

[2] Т № 1545 приводит еще один бухарский диргем 193 г. с надписью علی || محمد || رسول || الله || جوید, единственный известный экземпляр которого находился в собрании Института восточных языков. Чтение верхнего слова как ʻАли принадлежит Frähn'у (Mscr. XI 133 № 197, ср. Opuscula postuma, II, 349 № 197) и Dorn, приводя в своем каталоге данной коллекции чтение Frähn'а, поставил рядом знак вопроса (D № 380). Но обычный тип бухарских диргемов 193 г. имеет наверху не علی, а ع с несколько вытянутой влево горизонтальной черточкой (Т № 1544 по То 308 № 235 а и Stickel, ZDMG, X 295, № 10; М № 588, 589, Э № 589 а, BrM I № 167 = Marsden, 47 № XLVIII, BrM IX 49 № 167 а, N I № 979). Frähn'у этот обычный тип бухарских диргемов был еще неизвестен, Marsden писал о своем экземпляре, на котором Lane Poole без колебаний прочел ع, «the symbol is preceded by what seems to be nothing more than the letter ع». Frähn высказал предположение, что экземпляры Marsden'а и Института восточных языков одинаковы. К сожалению судьба коллекции Института восточных языков неизвестна и проверить чтение Frähn'а в настоящее время нет возможности, но я убежден, что и там имени ʻАли не было и что данный диргем, подобно экземпляру Marsden'а, был очень плохой сохранности, а может быть кроме того чеканен попорченным штемпелем.

[3] Т № 1333.

[4] Ибн ал-Асир, VI, 103.

[5] Ed. Gottwaldt, 224.

[6] Ср. Stickel, ZDMG, VI, 119.

[7] Табари, III, 645.

в виду того, что Табари к тому же году[1] относит и назначение на должность хорасанского наместника 'Исы ибн Дж'афара, его предшественника, то назначение самого 'Али могло состояться только в том же самом 180 г.[2]

По Табари[3] 'Али оставался в должности хорасанского наместника до 191 г., по Хамзе Испахани[4] — до 192 г., после чего его сменил Харсама ибн А'ян, а не Хаммуя, как говорит Тизенгаузен.[5] Это известие взято Тизенгаузеном из Ибн Тагрибарди I 540, который действительно говорит: وفيها ولى الرشيد حمويه الخادم خراسان. Но у Табари[6] соответствующее место звучит وفيها ولى الرشيد حمويه الخادم بريد خراسان, а сам Ибн Тагрибарди на следующей же странице рассказывает об отставке 'Али ибн 'Исы, хорасанского наместника, и о назначении на его место Харсамы ибн А'яна. Хаммуя[7] или Хаммавейхи[8] был не наместником Хорасана, а начальником почты. Очевидно, ему одновременно были подчинены и монетные дворы Хорасана,[9] так как его имя находится на диргемах 193 г., чеканенных в Балхе, Бухаре, Самарканде, Нисабуре и Герате. Zambaur[10] говорит еще о нисабурском диргеме 192 г. с его именем, но, к сожалению, не указывает, где он этот диргем видел.

Отставка 'Али ибн 'Исы состоялась по всем источникам в 191 г.,[11] но в Багдад он прибыл после отставки только в 192 г.[12] Хамза Испахани[13] сообщает, что 'Али был вызван халифом в ар-Рей и вернулся в Мерв в 189 г.; после этого наместником был назначен Харсама, который прибыл в Мерв только 27 раби' II 192 г., а смещенного 'Али отправил в Багдад

[1] Табари, III, 644.

[2] Из того, что в списке хорасанских наместников у Табари, III, 740, 'Иса ибн-Джа'фар пропущен и за Джа'фаром ибн Яхъей и его заместителем непосредственно следует 'Али ибн 'Иса, можно тоже заключить, что правление 'Исы продолжалось очень недолго.

[3] Табари, III, 713 (Ибн ал-Асир, VI, 138).

[4] Хамза, 225.

[5] Т № 1333.

[6] Табари, III, 712.

[7] Frähn. Opuscula postuma, II, 315—316; Stickel. Handbuch, I, 101; Veth. Sojuti, Liber de nominibus relativis, 83.

[8] Juynboll. Ahmed ibn Abi Yakoob 25; Tornberg. Ibn el Athir, VI, 152; de Goeje. Tabari, III, 712, 718, 764; ср. Zambaur. Contributions, II, № 263.

[9] Stickel. Handbuch, I, 101; ZDMG, X, 295.

[10] Zambaur. Contributions, II, № 263.

[11] Табари, III, 702—704; Ибн ал-Асир, VI, 138; Ибн Тагрибарди, I, 541; ал-Макин, 119.

[12] Табари, III, 732.

[13] Хамза, 225.

лишь в конце джумада I 192 г. В виду этого вполне возможно, что ʻАли до прибытия Харсамы в течение четырех первых месяцев 192 г. еще исполнял функции губернатора и как таковой помещал свое имя на чеканенных в его области монетах.

Хронологическая сторона вопроса таким образом вполне ясна. Раз ʻАли ибн ʻИса фактически был хорасанским наместником с 180 по 192 г., то имя ʻАли, находящееся на монетах, чеканенных в этой области с 181 по 192 г. могло принадлежать ему. Географическая сторона для большинства монетных дворов, выпускавших монеты с именем ʻАли, не вызывает никаких сомнений. Единственное, в чем можно было бы сомневаться — это, принадлежал ли ему Седжестан, так как ʻАли ибн ʻИса всегда называется только хорасанским, а не седжестанским наместником. Но Яʻкуби[1] говорит, что Седжестан после 158 г. не имел самостоятельных наместников, назначаемых из Багдада, что седжестанские наместники с этого времени назначались хорасанским губернатором: ثم صارت مضمومة الى عمال خراسان يولونها رجالا من قبلهم. На этом основании Nöldeke[2] называет Седжестан во времена халифов «eine Dependenz von Chorasan».

Табари и Хамза Испахани[3] дают довольно подробный список хорасанских наместников этого времени:

160—163 гг. Муʻаз ибн Муслим,[4] его заместитель в 160 г. Сельм ибн Салим; 163—166 гг. Мусайиб ибн Зухейр ад-Дабби[5] или Зухейр ибн Мусайиб ад-Дабби;[6] 166—171 гг. Абу-л-ʻАббас ал-Фадл ибн Сулейман ат-Туси,[7] по Хамзе 166—170 гг., в 166 г. некоторое время заместителем его был Саʻид ибн Бишр,[8] по Табари[9] его субпрефектом в Седжестане был Темим ибн Саʻид ибн Даʻладж; 171—173 г. Джаʻфар ибн Мухаммед ибн ал-Ашʻас,[10]

[1] BGA, VII, 286; ср. Т № 894.

[2] Nöldeke. Geschichte der Sasaniden, 155.

[3] Хамза, I, 222—224.

[4] Хамза, 222.

[5] Табари, III, 500, 501, 503, 517; Ибн ал-Асир, VI, 49; по Ибн Тагрибарди, 444, до 165 г.

[6] Хамза, 222, по которому он прибыл в Мерв 3 джумада II 163 г.

[7] Табари, III, 517, 518, 521, 605, 740; Ибн ал-Асир, VI 49, 79; по Ибн Тагрибарди, I, 444, с 165 г.

[8] По Хамзе, 222, его заместитель Саʻид ибн Бишр прибыл в Хорасан 25 мухаррама 166 г., а он сам — 5 рабиʻ I.

[9] Табари, III, 517.

[10] Табари, III, 609, 740; Ибн ал-Асир, VI, 79, 82; Ибн Тагрибарди, I, 468.

по Хамзе[1] с конца 170 г., причем заместителем его в конце 170 г. был сын его ал-ʻАббас; 173 г. ал-Хасан ибн Кахтаба,[2] пославший своего заместителя, который, прибыв в Нисабур, тотчас был отозван обратно; 173—175 г. ал-ʻАббас ибн Джаʻфар ибн Мухаммед ибн ал-Ашʻас;[3] 175—176 г. ал-Гитриф ибн ʻАта,[4] по Хамзе[5] его заместилем был Да'уд ибн Язид; 176—177 г. Хамза ибн Малик ибн ал-Хайсам ал-Хузаʻи ал-ʻАрус,[6] по Хамзе[7] его заместителем был сын его Мухаммед; 177—179 г. ал-Фадл ибн Яхъя ал-Бармеки.[8] По Хамзе[9] его заместитель, Яхъя ибн Муʻаз, прибыл в Хорасан 13 рамадана 177 г., сам Фадл — 7 сафара 178 г. Фадл уехал обратно в ʻИрак 7 рабиʻ I 179 г. и оставил своим заместителем в Хорасане ʻАмра ибн Хамала عمرو بن حمل, который правил 9 месяцев, т. е. до зулхиджа 179 г.;[10] 179—180 г. Мансур ибн Язид ибн Мансур ал-Химъяри;[11] 180 г. Джаʻфар ибн Яхъя ал-Бармеки в течение 20 дней,[12] его заместителем по Хамзе был ʻАли ибн ал-Хасан ибн Кахтаба;[13] 180 г. ʻИса ибн Джаʻфар;[14] 180—191 (192) г. ʻАли ибн ʻИса ибн Ма-

[1] По Хамзе, 222—223, ал-ʻАббас прибыл в Хорасан 17 зулхиджа 170 г., а сам Джаʻфар — 2 мухаррама 171 г. Он вернулся в ʻИрак 4 рамадана 173 г.

[2] Упоминается только у Хамзы, 223.

[3] Табари, III, 609, 612, 740; Ибн ал-Асир, VI, 82, 83; Ибн Тагрибарди, I, 468. Хамза его не упоминает как наместника. После сообщения об уходе заместителя ал-Хасана он говорит, что ал-ʻАббас вернулся в Багдад в шаувале 173 г., что противоречит сообщению Табари. По Zambaur'у, Manuel, 48, ал-ʻАббас правил до 174 г.

[4] Табари, III, 612, 626, 740; Ибн ал-Асир, VI, 83; Ибн Тагрибарди I, 479, 482. По Zambaur'у, Manuel, 48, с 174 г.

[5] По Хамзе 223 Да'уд прибыл в Хорасан 10 рамадана 175 г. Табари, III, 750, в списке хорасанских наместников между Гитрифом и Хамзой упоминает еще о Сулеймане ибн Рāшиде, начальнике хараджа (Ибн ал-Асир, VI, 148), который по Табари, III, 637, в 178 г. воевал с византийцами. Хамза о Сулеймане не упоминает вовсе.

[6] Табари, III, 626, 629, 740; Ибн ал-Асир, VI, 96; Ибн Тагрибарди, I, 482, 484. Он умер в 181 г. (Табари, III, 646).

[7] По Хамзе, 224, Мухаммед прибыл в Хорасан 5 мухаррама 177 г., Хамза прибыл 19 сафара 177 г.

[8] Табари, III, 629, 637, 740; Ибн ал-Асир, VI, 100, 101; Ибн Тагрибарди, I, 484, 491.

[9] Хамза, 224.

[10] Табари, III, 637, называет его ʻАмром ибн Шурахбилем.

[11] Табари, III, 638, 740; Ибн ал-Асир, VI, 101, 103; Ибн Тагрибарди, I, 494. По Хамзе, 224, он прибыл 16 зулхиджа 179 г.

[12] Табари, III, 644; Ибн ал-Асир, VI, 104; Ибн Тагрибарди, I, 499.

[13] Также Табари, III, 740; по Табари, III, 644 — Мухаммед ибн ал-Хасан ибн Кахтаба; по Ибн Тагрибарди, I, 499 — Джаʻфар ибн Мухаммед ибн ал-Хасан ибн Кахтаба.

[14] Табари, III, 644; Ибн ал-Асир, VI 104; Ибн Тагрибарди, I, 499. Хамза о нем не упоминает, у Zambaur'a, Manuel, 48, он отсутствует.

хан,[1] его заместителем был сын его Яхъя;[2] 191 (192)—193 г. Харсама ибн А'ян.[3] По Хамзе[4] он прибыл в Мерв 20 раби' II 192 г. и в месяце джумада II отправил в Багдад 'Али ибн 'Ису.[5]

Иногда указывается, что обе области, Хорасан и Седжестан, управлялись одним и тем же лицом. Так, в 166—171 г. ал-Фадл ибн Сулейман правил обеими областями,[6] ал-Фадл ибн Яхъя в 177 г. был наместником Хорасана, ар-Рея и Седжестана,[7] а кроме того с 175 г. еще Джибала, Табаристана, Дунбавенда, Кумиса, Азербайджана и Арминии.[8] Ал-Гитриф ибн 'Атā, которого Табари[9] называет лишь хорасанским наместником, по Хамзе[10] правил Хорасаном, Джурджаном и Седжестаном. Ибн ал-Асир[11] под 175 г. упоминает об особом седжестанском наместнике, 'Османе ибн 'Умаре ибн Хурейме. Очевидно 'Осман был подчинен ал-Гитрифу, общему губернатору обеих областей. Такое же соотношение было очевидно и между ал-Фадлом ибн Яхъей и Ибрахимом ибн Джабра'илом, который по Табари[12] был назначен седжестанским наместником в 178 г.

Джа'фар ибн Яхъя и его заместитель в 180 г. владели обеими областями.[13] В том же году Джа'фар был смещен и на его место назначен 'Иса

[1] Табари, III, 645, 647—649, 651, 702—704, 713, 740; Ибн ал-Асир, VI, 103, 138; Ибн Тагрибарди, I, 541; ал-Макин 119. По Хамзе он правил до 192 г.; у Zambaur'а, Manuel, 48, дан 191 г. С 182 г. Хорасан находился во владении Ма'муна (Табари, III, 647).

[2] По Хамзе, 224, Яхъя прибыл в Мерв 2 джумада II 180 г.

[3] Табари, III, 719, 740; Ибн ал-Асир, VI, 139, 143 (где тоже сказано, что Харсама прибыл в Хорасан в 192 г.), Ибн Тагрибарди, I, 541.

[4] Хамза, 225.

[5] По Табари, III, 732, 'Али также прибыл в Багдад в 192 г.; ср. Бартольд. Туркестан, II, 208. В перечне наместников у Ибн ал-Асира, VI, 148, замечается некоторая несуразность. До Джа'фара ибн Яхъи все как у Табари, III, 740, но заместителем Джа'фара назван не 'Али (или Мухаммед) ибн ал-Хасан ибн Кахтаба, а 'Али ибн 'Иса ибн Махан, который в списке Табари значится как самостоятельный наместник — преемник Джа'фара. Затем следует Харсама ибн А'ян, на котором у Табари кончается список, а после него еще ал-'Аббас ибн Джа'фар, как назначенный Ма'муном правитель, и на последнем месте 'Али ибн ал-Хасан ибн Кахтаба, которого Табари называет заместителем Джа'фара в 180 г.

[6] Табари, III, 517, 518, 521; Ибн ал-Асир, VI, 49; Ибн Тагрибарди, I, 444.

[7] Табари, III, 629; Хамза, 223; Ибн ал-Асир, VI, 96; Ибн Тагрибарди, I, 484.

[8] Табари, III, 616. Наместником ар-Рея и Табаристана ал-Фадл был до 180 г., когда ар-Рей был передан Мухаммеду ибн Яхъе ибн ал-Харису ибн Шиххиру, а Табаристан — 'Абдаллаху ибн Хазиму (Табари, III, 645).

[9] Табари, III, 612; Ибн ал-Асир, VI, 83.

[10] Хамза, 223.

[11] Ибн ал-Асир, VI, 84. У Табари этого известия нет.

[12] Табари, III, 634.

[13] Табари, III, 644; Ибн ал-Асир, VI, 104; Ибн Тагрибарди, I, 499.

ибн Джаʻфар, который точно также владел обеими областями.[1] Это — ближайшие предшественники ʻАли ибн ʻИсы. Про ближайшего преемника его, Харсаму ибн ʻАяна и Хамза и Табари[2] говорят только, что он был хорасанским наместником, не упоминая о Седжестане. Между тем сохранился диргем с полным его именем هرثمة بن اعين, чеканенный в 193 г. в Зерендже.[3] Из этого видно, что ему был подвластен также и Седжестан. Хамза Испахани[4] говорит, что Харсама правил всеми теми землями, которыми до него владел ʻАли ибн ʻИса: على ما كان الى على بن عيسى. Из всего этого следует, что Седжестан также принадлежал к наместничеству ʻАли.

Таким образом и с хронологической и с географической точки зрения весьма вероятно, что имя ʻАли, упомянутое на перечисленных выше монетах Рашида, принадлежало хорасанскому наместнику ʻАли ибн ʻИсе ибн Махану, и то же самое заключение подсказывается фактом нахождения данного имени на всех этих диргемах над центральной легендой реверса. На зеренджских диргемах оно находится в продолжение всего правления ʻАли ибн ʻИсы неизменно на одном и том же месте, над центральной легендой реверса.

Имя, находящееся на этих диргемах под центральной легендой, за это время меняется несколько раз. Оно несомненно принадлежало какому-нибудь другому должностному лицу, вероятнее всего, начальнику зеренджского монетного двора. Если это так, то в 181—182 г. эту должность занимал некий Язид, в том же 182 г. Язида сменили Хамам и Асрам, в 183 г. ее

[1] Ибн ал-Асир, VI, 104; Ибн Тагрибарди, I, 499; Ибн Халдун, III, 227. У Ибн ал-Асира данное место звучит так: وفيها ولى جعفر خراسان وسجستان ثم عزله عنها بعد عشرين ليلة واستعمل عليها عيسى بن جعفر وولى جعفر بن يحيى الحرس. Непонятно, почему здесь поставлен суффикс ها, а не هما. Ибн ал-Асир, VI, 103, говорит: وفيها عزل الرشيد منصور بن يزيد عن خراسان واستعمل عليها علىّ بن عيسى بن ماهان فوليها عشر سنين, а VI, 148, в перечне хорасанских наместников ʻИса ибн-Джаʻфар тоже пропущен: منصور بن يزيد بن منصور * جعفر بن يحيى وخليفته بها على بن عيسى بن ماهان * هرثمة بن اعين. Выходит, как-будто после смещения Мансура ибн Язида наместником Хорасана номинально считался Джаʻфар ибн Яхъя, а фактическим правителем был ʻАли ибн ʻИса, Седжестан же был выделен из наместничества Джаʻфара и поручен ʻИсе ибн Джаʻфару. Но Табари, III, 644, говорит, что ʻИса правил именно Хорасаном, не упоминая о Седжестане, а у Ибн Тагрибарди в данном месте (I, 499) суффикс ها заменен суффиксом هما, так что никаких сомнений быть не может, ʻИса ибн Джаʻфар правил обеими областями. Употребление ها вместо هما я нашел и в других местах: Ибн ал-Асир, VI 105: عزل الفضل بن يحيى عن طبرستان والرويان ووليها عبد الله بن خازم, и та же фраза с незначительными изменениями, но тоже с ها, у Ибн Халдуна, III, 227.

[2] Хамза, 225; Табари, III, 713; Ибн ал-Асир, VI, 139; Ибн Тагрибарди, I, 541.

[3] T № 1542 (Frähn, NS 17 № 251 a).

[4] Хамза, 225.

занимал некий Хафс, а после него был назначен Ибн Берека, продержавшийся в этой должности до 186 г., когда его сменил Сейф ибн ат-Тараби, которого в 190 г. заменил ал-Кауси.

Из перечисленных наместников Хорасана на монетах упоминаются очень немногие. Кроме Джаʿфара ибн Яхъи, который упоминается на очень многих монетах Рашида как везир и начальник всего монетного чекана,[1] только ʿАли ибн ʿИса, Джаʿфар ибн Мухаммед и Харсама ибн Аʿян.

Имя Джаʿфар ибн Мухаммед находится на самаркандских фельсах 172 г.[2] с круговой легендой реверса:

مما امر به الامير جعفر بن محمد على يدى مسعدة بن يزيد;

и на бухарских фельсах 173 г. с надписью: بركة || لهرون امير || المومنين и датировкой на аверсе и второй частью символа веры и круговой легендой مما امر به محمد بن عمرو عامل الامير جعفر بن محمد на реверсе.[3]

Имя Харсамы находится на зеренджских диргемах 192 и 193 гг.: Мединат Зерендж 192 г.[4] и 193 г.[5]
هرثمة || محمد رسول الله || صلى الله عليه و سلم || الخليفة الرشيد || الحكم;
Мединат Зерендж 193 г.:[6] هرثمة بن اعين || محمد || رسول || الله || الحكم بن سنان.

[1] Бармекид Джаʿфар ибн Яхъя несомненно как губернатор назван на диргеме 181 г. из Дамаска (Т № 2795 = М № 446): || جعفر || محمد رسول الله || مما امر به الامير الامين محمد بن امير المومنين فى || ولاية جعفر بن يحيى || خلد. По Кемал-ад-дину (Медников. Палестина, II, 553). Джаʿфар был назначен наместником Сирии в 178 г., по Табари, III, 639, это назначение состоялось только в 180 г. На этот раз Джаʿфар действительно лично отправился в вверенную ему область, но в том же 180 г. вернулся в Багдад, оставив там своим заместителем ʿИсу ибн ал-ʿАкки (Табари, III, 641). В правление этого заместителя, очевидно, и чеканен данный диргем. Что же касается прочих случаев, когда на монетах Рашида названо имя Джафʿара, то Джаʿфар на них упомянут не как наместник, а как везир и как начальник монетного чекана (Makrizi. Historia monetae arab., 24). Любопытно, что почти на всех этих монетах имя Джаʿфар находится внизу. Наверху оно стоит только на зеренджских диргемах 178 (L I № 796) и 179 гг. (Т № 1268, Ш № 6016) с именем Язид внизу, 178 (Э № 406b) и 179 гг. (Т № 1267, Ш № 6015, М № 417, Э № 417a N I № 1020) с خ внизу и 180 г. (Т № 1280) с ر · خ внизу. Упомянутый на некоторых из этих монет Язид несомненно тот же начальник зеренджского монетного двора, упоминаемый в 181 и 182 гг. на монетах ʿАли ибн ʿИсы. Имя Джаʿфара, как более высокого должностного лица, поставлено наверху, как на более почетном месте.

[2] Т № 1164 (ср. Т № 894), М № 366, 367.

[3] Т № 1179-80.

[4] Т № 1520 (To, Symb II № 32, ZDMG VII 110).

[5] Э № 587b.

[6] Т № 1542, D № 383. В 196—198 г. имя Харсама встречается еще на испаханских диргемах, в 198 г. также в Герате (Т № 1678).

Из прочих имен, встречающихся на монетах Рашида, чеканенных в восточной части халифата, с уверенностью могут быть определены следующие:

Ибн Хурейм на седжестанских диргемах 172—175 гг. с реверсом:

[1] بن خريم || محمد رسول || الله صلى الله عليه و || سلم الخليفة هرون || سح

Это ʻОсман ибн ʻУмара ибн Хурейм, наместник Сеждестана.

Да'уд на диргемах, чеканенных в 176 г.
в Седжестане:[2] دا || محمد رسول || الله صلى الله عليه || و سلم الخليفة هرون || ود;
и в Зерендже:[3] محمـــــد رسول الله || صلى الله عليه وسلم || الخليفة الرشيد || داود.

Это Да'уд ибн Язид ибн Хатим ал-Мухаллеби, заместитель ал-Гитрифа ибн ʻАтā в Седжестане.[4]

Мухаммед ибн Яхъя на ал-мухаммедийских диргемах 180 г.:[5] و || محمـــد رســـول || الله مما امر به الامير الامين || محمد بن امير المومنين فى || ولاية محمد بن يحيى || جعفر;
и на ар-рейских диргемах 179 г.[6] с круговой легендой аверса: بســـم الله ضرب بالرى فى ولاية محمد بن يحيى سنة تسع و سبعين و مئة
и реверсом: محمد رسول الله || مما امر به الاميرولى || عهد المسلمين الامين || محمد بن امير المومنين || جعفر. Это Мухаммед ибн Яхъя ибн ал-Харис ибн Шиххир, محمد بن يحيى بن الحارث بن شخّير, в 180 г. правивший ар-Реем. По Табари[7]

[1] См. выше, стр. 467. Самаркандский диргем 181 г. с именем بن خريم (Т № 1309), почерпнутый Frähn'ом из писем Tychsen'а, надо считать весьма сомнительным, а также самаркандский диргем 183 г. с этим именем Берлинского музея из того же источника, Т № 1348. Последний может быть идентичен с одним из диргемов 193 г. N I № 1047-50 с حمويه внизу.

[2] Т № 1209, N I № 1046.

[3] Т № 1208, Lane-Poole, NChr 1892, 160, А 101 № 85 А, Э № 391с. Диргем этого типа, но 173 г. (Porter, NChr, 1921, 319) несомненно чеканен старым штемпелем аверса. Подобная монета упомянута и у Siouffi. Première liste, 1879 г. (цитирую это недоступное мне издание по Zambaur, NZ 55,6). Тизенгаузен, № 1124, и Ghalib Edhem, № 500, полагали, что упомянутый на ал-мухаммедийских диргемах Да'уд тоже этот Да'уд ибн Язид. Имя Да'уд встречается в ал-Мухаммедии на монетах 170—173, 177, 182—184, 186 и 187 гг., так что сообщение Табари, III, 649, и Яʻкуби, II, 494, что он в 184 г. был назначен наместником Синда, не противоречит этому объяснению, но все же делает его не особенно вероятным.

[4] Хамза, 223; Ибн ал-Асир, VI 84.

[5] Т № 1276, N I № 1087-89, L I № 816, GE № 504, Э № 420 с d, e, f; А № 92 (204). Диргем этого же типа с багдадским аверсом 177 г. (Zambaur, NZ 47, 118) несомненно чеканен реверсным штемпелем из ал-Мухаммедии.

[6] Т № 1260, L I № 793, М № 416, Ф № 69.

[7] Табари III 645.

в 180 г. ал-Фадл ибн Яхъя был смещен с должности наместника ар-Рея и был назначен Мухаммед. Очевидно, он до 180 г. находился в подчинении у ал-Фадла, а в 180 г. стал править самостоятельно. Прежнее мнение,[1] что это Бармекид Мухаммед ибн Яхъя, в виду совпадения года на монетах с показанием Табари, едва ли правильно.

Хаммуя на диргемах 193 года, чеканенных в Мединат Балхе,[2] Мединат Нисабуре[3] и Герате:[4]

محمد رسول الله || مما امر به عبد الله || هرون امير المومنين || حمويه;

в Мединат Самарканде (—),[5] Мединат Бухара (ع)[6] и Герате (..):[7] محمد || رسول || الله || حمويه; и в Герате же, после вступления на престол Амина:[8] الله || محمـــد رسول الله || مما امر به الامير المامون || ولى عهد المسلمين || عبد الله بن امير المومنين || حمويه.

Это неоднократно упомянутый выше начальник почты.

Zambaur[9] полагает еще, что имя ал-Хусейн ибн ʿАли на джурджанском фельсе 184 (?) г., принадлежит сыну ʿАли ибн ʿИсы ибн Махана, который впоследствии, в 196 г., низложил Амина и потом, будучи помилован восстановленным халифом и назначен главнокомандующим войсками, отправленными против Ма'муна, бежал, но был настигнут верными Амину людьми и убит.[10] Однако Zambaur не приводит исторических свидетельств, подтверждающих это мнение. Ибн ал-Асир[11] упоминает об этом ал-Хусейне уже под 180 г. Он был поставлен своим отцом во главе войска, отправленного для усмирения восстания хариджита Хамзы ибн Утрука в Бушендже и потом смещен за негодность и заменен другим сыном ʿАли ибн ʿИсы, ʿИсой ибн ʿАли. Это сообщение Ибн ал-Асира показывает, что ал-Хусейн

[1] Т № 1260, То, Symb. II № 25, GE № 504, Zambaur, NZ 47, 118.

[2] Т № 1539, N I № 1015.

[3] Т № 1540, М № 591, Э № 591a, BrM I № 229, N I № 1238-39. L I № 849, D № 389.

[4] Т № 1541, М № 586, D № 381.

[5] Т № 1534, М № 581, 582, Э № 582a, b, BrM I № 181, N I № 1047-50, D № 388, Ш № 6091, KhL № 460, А № 141 (317).

[6] Т № 1544, М № 588, 589, Э № 589a, BrM I № 167, IX 49 № 167a, N I № 979. Сюда же относится, вероятно, и Т № 1545 (D № 380), см. выше, стр. 469.

[7] Т № 2817 = М № 587

[8] Т № 2818 = М № 599, N I № 1299.

[9] Zambaur. Contributions, I, № 58, 59.

[10] Табари, III, 846—851.

[11] Ибн ал-Асир, VI, 103.

в 184 г. мог быть правителем Джурджана, но прямого указания на этот счет у нас нет.

Выражение فى ولاية, находящееся на некоторых из приведенных мною монет, нашло двоякое толкование: Frähn[1] и Stickel[2] полагали, что оно относится к заведыванию монетным двором. Tornberg[3] заключил из надписи на ар-рейском диргеме 179 г. فى ولاية محمد بن يحيى, что Мухаммед ибн Яхъя Бармеки был наместником персидского ʻИрака, очевидно полагая, что выражение فى ولاية относится к губернаторству. Тизенгаузен[4] переводил это выражение словами «в правление» и «при управлении».[5] O. Codrington[6] — «under the governship», очевидно толкуя его так же как Tornberg.

Это выражение встречается на некоторых фельсах халифа Мансура, чеканенных в Бухаре в 143 г.[7] и в 148 г.[8] и в Самарканде в 144 г.,[9] затем на нескольких монетах Рашида: на упомянутых выше диргемах из ар-Рея 179 г., ал-Мухаммедии 180 г. и Дамаска 181 г., на бухарских фельсах 185 г.,[10] а затем на аш-шашских фельсах, чеканенных в правление Тахира II в 241 г. и с упоминанием его (فى ولاية طاهر) в круговой легенде аверса.[11]

На фельсах Мансура эти слова относятся к наследнику престола Махди, который, как известно, в 141 г. был назначен наместником Хорасана и с 141 по 144 г. жил в ар-Рее,[12] в 144 г. приехал в ʻИрак,[13] но уже в 145 г. опять находился в ар-Рее,[14] и еще в 150 г. был там[15] и только в 159 г. окончательно вернулся в Багдад и выстроил для себя замок ар-Русафу.[16] Точно также на аш-шашских фельсах 241 г., на диргемах из

1 Frähn. Beiträge 12 № X; Fr. № 200.
2 Stickel. Handbuch I, 98, 42; ZDMG, VI, 120.
3 Tornberg. Symbolae, II, № 25.
4 T № 724, 1260.
5 T № 779.
6 O. Codrington. Manual, 125.
7 T № 724, N I № 2076, M № 49.
8 T № 779, N I № 2077, M № 91.
9 M № 56.
10 T № 1391, M № 491, 492, Э № 491a. См. выше, стр. 463.
11 Э № 86ba, bb, bc.
12 Табари, III, 133, 134.
13 Табари, III, 143.
14 Табари, III, 304—305.
15 Табари, III, 355.
16 Табари, III, 364, 365; Le Strange. Baghdad, 41.

ар-Рея 179 г., ал-Мухаммедии 180 г. и Дамаска 181 г. после слов ولاية названы как раз те лица, которые в это время правили данными областями, и остается невыясненным только положение Са'ида ибн Джа'фара, упомянутого на бухарских фельсах 185 г. Но по аналогии с остальными случаями употребления выражения ولاية почти с полной уверенностью можно сказать, что этот Са'ид ибн Джа'фар в 185 был губернатором Бухары.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЗКВ — Записки Коллегии востоковедов.

М — А. К. Марков. Инвентарный каталог мусульманских монет Эрмитажа. СПб., 1896.

Т — В. Г. Тизенгаузен. Монеты восточного халифата. СПб., 1873.

Тр — В. К. Трутовский. Московский Публичный и Румянцевский музей. Нумизматический кабинет. Каталог восточных монет. Москва, 1886.

Ф — Р. Р. Фасмер. Клад куфических монет, найденный в Новгороде в 1920 г. Известия ГАИМК, IV. Ленинград, 1925, 242—276.

Ш — Р. Шерцль. Описание медалей и монет Харьковского университета. III. Восточные монеты. Харьков, 1912.

Э — Монеты из коллекции Эрмитажа, не вошедшие в каталог А. К. Маркова.

A — W. Anderson. Der Chalifenmünzfund von Kochtel. Dorpat, 1926. Acta et Commentationes Univers. Dorpat. VII, 2.

AZ — Ahmed Ziya. Catalogue of islamic coins. Constantinople, 1910.

BASP I sér. — Bulletins scientifiques publiés par l'Académie imp. des Sciences de St.-Pétersbourg. 1836—1844.

Berésine — E. Berésine. Catalogue des monnaies et des médailles du cabinet numismatique de l'université de Casan. Casan, 1855.

BGA — Bibliotheca Geographorum Arabicorum, ed. de Goeje, vol. I—VIII. Lugduni Batavorum, 1870—1894.

BL — St. Lane Poole. Catalogue of the mohammadan coins in the Bodleian Library at Oxford. Oxford, 1888.

Blau — O. Blau. Die orientalischen Münzen des Museums zu Odessa. Odessa, 1876.

BrM — St. Lane Poole. Catalogue of oriental coins in the British Museum, vol. I—X. London, 1875—1890.

D — B. Dorn. Inventaire des monnaies des khalifes orientaux et de plusieurs autres dynasties. 2 fasc. St.-Pétersbourg, 1877, 1881 (Collections scientifiques de l'institut des langues orientales. II, IV).

Fr — Ch. M. Frähn. Recensio numorum muhammedanorum Academiae imp. Scient. Petropolitanae. Petropoli 1826.

Fr. NS — Ch. M. Frähn. Nova Supplementa ad Recensionem. Ed. B. Dorn. Petropoli 1855 (Opuscula postuma, I).

GE — I. Ghalib Edhem. Catalogue des monnaies des khalifes (Musée impérial ottoman). Constantinople, 1894.

KhL — St. Lane Poole. Catalogue of the collection of arabic coins in the Khedivial Library at Cairo. London, 1897.

L — H. Lavoix. Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale. 3 vols. Paris, 1887—1896.

Lag — B. Lagumina. Catalogo delle monete arabe. Palermo, 1892.

N — [H. Nützel]. Königliche Museen zu Berlin. Katalog der orientalischen Münzen. 2 Bde. Berlin, 1898, 1902.

NChr — Numismatic Chronicle. London.

Ness — G. H. F. Nesselmann. Die orientalischen Münzen des akademischen Münzkabinets in Königsberg. Lpz. 1858.

NZ — Numismatische Zeitschrift. Wien.

Schröder — J. H. Schröder. Catalogus numorum cuficorum in numophylacio academico Upsaliensi. Upsaliae, 1827.

To — C. J. Tornberg. Numi cufici numophylacii Holmiensis. Upsaliae, 1848.

To, Symb. — C. J. Tornberg. Symbolae ad rem numariam muhammedanorum. II, III. Nova Acta Reg. Societatis scientiarum Upsaliensis, series III, tom. I, 1853, tom. II, 1856.

Weyl — A. Weyl. Verzeichniss der reichhaltigen Sammlung orientalischer Münzen... des Fürsten G.... Berlin, 1885.

Z — E. v. Zambaur. Kollektion Ernst Prinz zu Windisch-Grätz. VII. Orientalische Münzen. Wien, 1906.

Zambaur. Contributions — E. v. Zambaur. Contributions à la numismatique orientale. I, II. Vienne, 1905, 1906 (NZ 36, 37).

ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Halle u. Leipzig.

Р. Фасмер.

Арабский и еврейский варианты философского сочинения аль-Мокаммиса (IX—X вв.)

Настоящая статья имеет целью ознакомить ориенталистов с одним из первых, известных нам еврейских религиозно-философских произведений средних веков.

Средневековая еврейская религиозная философия возникла под влиянием мусульманской богословской догматики — калама — и рационалистического направления мотазилитов. Зарождавшееся под влиянием философии Стагирита интеллектуальное движение требовало углубления религиозных представлений ислама с целью оправдать божью справедливость и целесообразность мира. Был создан калам, в дальнейшем своем развитии получивший разные оттенки с рационалистической окраской.

Подобно мусульманам, евреям также была необходима научно-обоснованная обработка религиозной формулы, определенная и логически разработанная система догматов. Руководителям еврейской духовной жизни необходимо было согласовать теоретически принятый в еврействе нравственный мировой порядок с действительностью, выступить на защиту разумности религиозных догматов, придвинуть содержание их возможно ближе к античной науке и своим толкованием ввести ее элементы в их содержание. Это тем более настойчиво требовалось, что вся библейская и раввинская литература представляет лабиринт противоречий, касавшихся, главным образом, проблем о предопределении и автономии человеческой воли.[1]

[1] Ср. тр. тр. Шаббат, 156ª; Мо'ед Катан, 28ᵇ; Сота, 2ª; Сангедрин, 22ª; Хулин, 7ᵇ; Нидда, 16ᵇ; Кетубот, 30ª; Баба-Мецụ'а, 107ᵇ; Баба-Батра, 144ᵇ; Абода-Зара, 3ᵇ; Маккот, 10ᵇ; Берахот, 33ᵇ.

Еврейские теологи находились тогда под двойным обстрелом: с одной стороны, им нужно было бороться с ортодоксами-антропоморфистами, с другой стороны,—с атеистами идеалистического и материалистического направления.[1] Положение это выдвинуло таким образом целую плеяду религиозных философов, вначале на востоке, а потом, после перенесения умственного центра евреев на запад, в Андалусии. Первые еврейские теологи были последователями мотазилитского уклона философской школы калам, а затем на западе, еврейская философия постепенно примыкает к школе перипатетиков и достигает своего апогея в мировоззрении Маймонида. Вся теория еврейских философов, независимо от разных их направлений и исходных точек, сводится в конечном счете к изложению научной системы о едином трансцендентном боге, сотворении им мира и о его справедливости.[2] Литература их проникнута частью полемическо-апологетическими интересами, частью организаторско-догматическими.

Одним из известных нам первых пионеров в области еврейской религиозной философии был Дауд Ибн-Мерван аль-Мокаммис ар-Ракки.[3] Он осмелился порвать узкие рамки «откровения» и традиции и обосновать принципиальные и религиозные убеждения путем чистого спекулятивного метода. В его философском произведении, о котором речь будет ниже, аль-Мокаммис не является ни оригинальным мыслителем, ни основоположником новой философской системы, а лишь творцом нового научного и рационального течения в истории еврейской мысли, заимствованного у арабских мотекаллимов. Как адепт арабской схоластической школы, он применил метод мотазилитов в защиту еврейских религиозных принципов. Аль-Мокаммис не теолог в узком смысле этого слова. Как Габироль,[4] аль-Мокаммис во всем своем философском произведении, в противовес другим последовавшим после него еврейским религиозным философам, не приводит ни одной цитаты из книг священного писания для подтверждения своих положений. Оперирует он в своем философском сочинении лишь аргументами диалектическо-

[1] См. соч. Саадии аль-Файюми, Kitâb al-Amânât wa'l I'tiqâdât, p. 4, 27 (ed. Landauer, Leiden, 1880). Об этом говорит также Киркисани, см. А. Гаркави, ЗВО, VIII, 1893—94, стр. 251.

[2] См. «Путеводитель» Маймонида, т. I, гл. LXXI, f. 94, 95; S. Munk. Guide des Égarés, t. I, p. 335 sq.; id. Mélanges, pp. 470—473.

[3] См. S. Munk, ibid., p. 474, notel, pp. 475—476.

[4] О Габироле, см. S. Munk, ibid., p. 260, note 2; Ренан. Аверроэс, стр. 65, прим. 4, (русск. перев.).

спекулятивного характера, благодаря чему автора можно считать и евреем-караимом, и евреем-раввинистом, и мусульманином. Это обстоятельство, как дальше увидим, послужило поводом для спора о его происхождении и вероисповедной принадлежности.

Достоверных биографических о нем данных у нас нет. До 80-х годов прошлого столетия об аль-Мокаммисе существовали весьма скудные и путанные сведения.[1] В еврейской литературе он долгое время был известен лишь по двум цитатам, характеризующим его как автора религиозно-философского сочинения.[2] Некоторые из позднейших караимов упоминают аль-Мокаммиса, причисляя его к своей секте.[3] Другие считают его мусульманином и учеником Саадии Гаона, при чем, по их словам, после ознакомления его с философией под руководством последнего он перешел в иудейство.[4] Иегуда Гадаси (XII в.) цитирует аль-Мокаммиса, как автора сочинения о еврейских сектах.[5] В 1847 г. С. Д. Луццато обнародовал значительные фрагменты из еврейского перевода сочинения аль-Мокаммиса под заглавием «Двадцать глав».[6]

Имеющиеся теперь в нашем распоряжении материалы,[7] а также само рукописное сочинение аль-Мокаммиса, дают нам возможность констатировать следующее: аль-Мокаммис был родом еврей из г. Ракка в Месопотамии.

[1] См. А. Гаркави. Известия Киркисани, ЗВО, 1893—1894, VIII, 251, прим. 2,3.

[2] См. a) Al-Hidâja îlâ Farâîd al-Kulûb, Бахьи Ибн-Пакоды (A. Jahuda, ed. Brill, Leiden, 1912), стр. 8; евр. перев. Chôbôth Halebabôth (ed. Stern, Wien, 1854), стр. 5; b) письмо-апология Иедаии Пенини (Бедареши) в респонзах р. Соломона б. Адрата; ср. S. Munk, Mélanges, p. 474, note 2.

[3] См. Notitia Kareorum. Hamb. et Lips. 1714, p. 115 = Dod Mordechai. Wien, 1830, f. 11b; Ôrach Saddîkîm. Wien, 1830, f. 21b.

[4] См. Грет ц. История евреев, V, стр. 268, русск. перев.; там же замечания А. Гаркави, стр. 503—504; Pinsker. Zur Geschichte, I, 167—168; II, 43—55.

[5] См. 'Eschkol hakofer. Евпатория, 1836, л. 41, алфав. 96, буква алеф, и алфав. 98, буква рейш.

[6] См. Halichôth Kedem. Амстердам, 1847, стр. 71—78; Literaturblatt des Orients (1847), стр. 618, 631, 642. Луццато извлек эти отрывки из рукописного комментария к Sepher Jezira испанского раввина Иегуды Ибн-Барзилаи (конец XI и начало XII в.). Комментарий этот был напечатан С. Х. Гальберштамом, Берлин, 1885, где указанные отрывки помещены на стр. 65, 77—83, 151—152.

[7] См. А. Гаркави. Известия Киркисани, ЗВО, VIII, 1893—1894, о еврейских сектах, стр. 259—261, арабск. текст Kitâb al Anwâr, p. 306—308; его же, приложение к т. III Истории евреев Гретца, евр. перев., Варшава, 1894, стр. 498—500; его же, Научные сообщения, в приложении к «Восходу,» 1898, IX, стр. 32—45; Steinschneider. Polemische Literatur, S. 68, 103; Hebräische Übersetzungen, S. 378—379.

*

Его полное имя Дауд Ибн-Мерван аль-Мокаммис ар-Ракки.[1] Философское образование он получил у архидиакона яковитской церкви,[2] философа Нана (Nonnus), проживавшего в городе Несибине.[3] Продолжительное его знакомство с христианским духовным лицом дало повод к предположению, что он принял христианство.[4] Так как он был учеником Нана, жившего в IX в., а Киркисани, писавший в 937 г., упоминает два сочинения его, аль-Мокаммиса, как общеизвестные, то на этом основании, согласно мнению А. Гаркави, можно определить, что он жил не раньше и не позже второй половины IX и первой половины X в.[5] У нас нет данных, что аль-Мокаммис вернулся в иудейство, но из сообщения Киркисани, что аль-Мокаммис в своих сочинениях полемизирует с христианами, и это подтверждается его рукописным сочинением, подлежащим нашему рассмотрению, мы можем заключить, что он мог делать это лишь будучи евреем. Допущение, что аль-Мокаммис был караимом, является абсурдом при наличии цитат из его сочинения у равв. Бахьи Ибн-Пакоды, у испанского раввина, строгого ортодокса Иегуды Ибн-Барзилаи и у Иедаии Пенини (Бедареши),[6] цитат, которые, будь они караимского автора, не могли бы иметь место у последних вследствие существовавшего тогда, как известно, большого антагонизма между евреями раввинистами и караимами. В известных нам сочинениях Саадии аль-Файюми и аль-Мокаммиса нет никаких намеков на взаимное их знакомство. Поэтому сведения И. Барзилаи[7] (по его же словам недостоверные), независимо от понимания и толкования их,[8] лишены исторического основания. Во всяком случае аль-Мокаммис был старше Саадии. Это положение подтверждается тем фактом, что Киркисани, писавший в 30-х годах X столетия, отзывается об упомянутых им сочинениях аль-Мокаммиса, как об общеизвестных (см. выше), между тем как Саадия лишь писал тогда свое знаменитое философское произведение Kitâb al-Amânât

[1] О прозвище аль-Мокаммис, см. S. Munk. Mélanges, p. 474, note 2; А. Гаркави. Известия Киркисани, l. c., стр. 251, прим. 1, стр. 260, прим. 5,6.

[2] О яковитской церкви упоминается в его рукописном сочинении, f. 71.

[3] См. В. Райт. Краткий очерк истории сирийской литературы. Русск. перев., 1902, стр. 145. Некий Нонн был архидиаконом яковитской церкви в Несибине в IX в. Полагаем, что о нем речь у Киркисани.

[4] См. А. Гаркави. Известия Киркисани, l. c., стр. 259, прим. 3, стр. 260, арабск. текст 306.

[5] См. выше прим. 3, 4, и Известия, l. c., стр. 251.

[6] См. стр. 483 прим. 2, 6.

[7] См. Commentar z. Sepher Jezira, S. 77.

[8] См. А. Гаркави. Научные сообщения, l. c. стр. 37.

wa'l I'tiqâdât. И сравнение сочинений обоих, аль-Мокаммиса и Саадии, легко обнаруживает, что произведение первого по бедности аппарата аргументов принадлежит к более ранней научной стадии, чем произведение второго.

Мы уже упомянули, что по сообщению Киркисани аль-Мокаммис написал два сочинения, в которых он возражал против христиан. Киркисани называет лишь заглавие одного из них, в котором он трактует и о сектах, — Kitâb ad-Darâ.[1] О втором заглавии, а именно — «Двадцать глав», мы знаем из других источников.[2] Таким образом, можно предполагать, что одно из сочинений аль-Мокаммиса имело название 'Ischrûn makâla. Считают возможным, что оба эти названия относились к одной и той же книге.[3] Имеющаяся в нашем распоряжении рукопись сочинения аль-Мокаммиса, сохранившая 15 глав, по своему содержанию показывает, что оно было им посвящено, главным образом, укреплению учения иудаизма о единобожии на научных основаниях, но попутно он, в подходящих случаях, полемизирует с христианами и другими иноверцами. Далее, по словам Киркисани, аль-Мокаммис перевел также из сочинений христиан и их комментариев: толкование кн. Бытия, названное им «книгой сотворения», и толкование Экклезиаста.[4]

Вот все, что нам известно о научной деятельности аль-Мокаммиса на основании разных источников. Предоставим самому аль-Мокаммису сообщить нам о своих творениях. В рукописном сочинении, являющемся главным предметом нашего очерка, анализируя проблему монотеизма и критикуя богопонимание христиан, он говорит следующее: «Опровержение этой доктрины христиан методом аналогии мы изложили в нашем специальном против них (христиан) сочинении»...[5] Разбирая учение христиан о триединстве, аль-Мокаммис говорит: «...В нашем сочинении против них (христиан) мы дали исчерпывающее объяснение их учения на основании аналогии...»[6]

[1] См. А. Гаркави. Известия Киркисани, l. c., стр. 261, примеч. 1, 2; арабск. текст (ibid.) 306, 308.

[2] См. Commentar, l. c.; Halichoth Kedem, 71—78; Literaturblatt des Orients, 1847, S. 618 и сл.; Steinschneider. Polem. Literatur, S. 103.

[3] См. Известия, А. Гаркави, l. c, стр. 261, прим. 1.

[4] См. Известия Киркисани, l. c., стр. 260 и арабск. текст (ibid.) 306.

[5] Рукопись, гл. VIII, f. 61—62: ...وقد اثرنا على نقض هذا المعنى على النصرانية في كتابنا الذى افردنا عليهم من طريق القياس الخ

[6] Там же, f. 71: ...وقد شرحنا قولهم كمالا فى كتابنا عليهم من القياس الخ

Из приведенных цитат ясно, что помимо этого рукописного сочинения, аль-Мокаммис написал другое сочинение, посвященное специально полемике против христиан. Ибо тут же, ссылаясь на приведенные им еще в другом месте, в этом же рукописном сочинении, аргументы против доктрины христиан, он выражается в следующей форме: «В конце этой нашей книги мы приведем против них еще аргументы, а именно в тех отделах, где мы будем обстоятельно трактовать о мировоззрениях представителей (разных) религий, опровергая их совокупно . . .».[1] Отсюда, между прочим, явствует также, что в последних отделах, недостающих в имеющемся у нас рукописном сочинении, он касается истории сект, включая также христиан, и полемизирует с ними. Аль-Мокаммис, однако, не ограничивался последним. Он, повидимому, и этому предмету, т. е. истории сект, посвятил специальное сочинение. Говоря об учении дуалистов и разных доктринах монотеистов-антропоморфистов, он говорит: «. . . Мы ссылаемся на лучшее наше полемическое сочинение против них, исключая какую-либо мысль похвалиться этой книгой . . .».[2] В этом же рукописном сочинении аль-Мокаммис упоминает также про одну свою книгу об аттрибутах. Коснувшись вопроса о неквалифицируемости бога, он ссылается на какое-то особое свое сочинение, говоря: «Мы желаем вкратце говорить тут об этом предмете, и одобрит это тот, кто основательно читал нашу книгу по сему вопросу».[3] Аль-Мокаммис, далее, трактует в этом сочинении вопрос о применении сходства к богу и говорит следующее: «Этот (вопрос) является предметом нашей книги «о различиях» или той книги, которую мы начали с опровержения сторонников различий, как еретиков, так и монотеистов».[4] Наконец, рассуждая об истинных признаках пророчества и пророков, он ссылается на одно свое сочинение о логике.[5]

Сопоставление всех приведенных нами цитат дает основание для следующего вывода: Аль-Мокаммис написал пять сочинений, из коих одно —

[1] Там же, f. 62: ...ونحن نائدون في اخر كتابنا هذا عليهم حججا ايضا وهي في المقالات التي ننصبها في هذا الكتاب في حكاية اقوال اهل الملل بانجاز والرد عليهم بايتصال الخ.

[2] Там же, гл. IX, f. 86, ...ونحن عازمون على الاعلى كتابنا من الرد على هاولى على حال ليكون كتابنا مفردا من كل معنى جملة من حمد الخ

[3] Там же, гл. X, f. 95: ...ونحن نريد ان نجمل هاهنا القول في مثل هذا المعنى ليتبرره من قرا كتابنا اصلا نعمل عليه الخ.

[4] Там же, f. 97: ...ولكنا نترك ذلك لكتابنا البدود او الذى ابتدنا (ابتدانا) به في الرد على اصحاب البدود ملحدهم وموحدهم الخ.

[5] Там же, f. 21, 115: ...كتابنا في عرض المقالات على المنطق الخ

разбираемая нами рукопись, имеет своим объектом, главным образом, проблему о монотеизме и другие вопросы, с нею соприкасающиеся. По своему содержанию оно могло иметь заглавие Kitâb ad-Darâ, а по количеству глав — 'Ischrûn Maķâla. Второе сочинение представляло полемику специально против христианских доктрин о трех ипостасях. Объект третьего произведения—история сект и их мировоззрений. Четвертое, название которого было, вероятно, Kitâb al-Budûd, трактовало о различиях или об аттрибутах. Наконец, пятое произведение, содержанием которого была логика, могло иметь заглавие, как он сам упоминает, связанное с термином «Аль-Мантик». К ним нужно еще прибавить его переводные сочинения, о которых выше была речь. Заметим, между прочим, что из его рукописного сочинения мы узнаем, что аль-Мокаммис был в Дамаске и имел там философский диспут с мусульманским ученым, по имени Шабиб аль-Басри, который был приверженцем доктрины безусловного оптимизма.[1]

Рассматриваемая нами рукопись открыта была в конце прошлого века между сокровищами Ленинградской государственной публичной библиотеки.[2] Сохранила она пятнадцать глав на 65 листах (130 страниц) восточной бумаги. Местами они повреждены от ветхости; введения, начала, середины и конца недостает. Сохранились в целости одиннадцать глав (от II до XII), за исключением некоторых дефектных мест; недостает начала I и XIV гл. а в XIII и XV недостает конца. Рукопись написана на арабском языке еврейским квадратным шрифтом.[3]

Мы публикуем здесь IX главу этой рукописи с приведением характерных и отличных по форме изложения от оригинала параллельных мест этой же главы из сочинения аль-Мокаммиса, цитируемой Иегудой ибн Барзилаей в своем комментарии к Sepher Jezira, подчеркнув в арабском тексте соответствующие места. Сличение их убеждает нас с очевидностью, что эта рукопись есть сочинение аль-Мокаммиса, которое имело заглавие «Двадцать глав», или, как полагают, могло также носить заглавие Kitâb ad-Darâ.[4]

[1] Там же, гл. XII, f. 109.

[2] Она зарегистрирована под № 4817 второго собрания Фирковича.

[3] Возможно, что аль-Мокаммис, как Саадия, писал арабским шрифтом, а копиист еврей переписал еврейским. О Саадии, см. Гретц. История евреев, т. V, стр. 238, прим. 3 (русский перевод). D. Kaufmann. Attributenlehre, S. 89, Anm. 150.

[4] См. выше.

Арабский оригинал мы транскрибировали арабским шрифтом, чтобы сделать его доступным всем арабистам-негебраистам. При транскрибировании текста мы строго держались оригинала, не прибавляя нигде, за весьма редкими исключениями, ни хамзы ни тешдида.

Допущенные, по нашему мнению, копиистом грамматические и орфографические ошибки или опущенные им фразы или слова нами по возможности восстановлены, исправлены и указаны внизу каждой страницы путем выноски. Встречающаяся часто в тексте неправильная scriptio plena сознательно оставлена нами без исправления. Образовавшиеся в тексте от ветхости лакуны по возможности заполнены нами на основании общего смысла контекста, и эти слова и буквы включены в тексте в квадратные скобки. Оставлены без перевода некоторые слова и фразы, не имеющие, по нашему мнению, никакой связи с контекстом, и, вероятно, по оплошности копииста попавшие в текст. Эти слова и фразы заключены нами в самом тексте в круглые скобки. Арабский текст переведен нами на русский язык, причем мы старались придерживаться конструкций текста для сохранения колорита оригинала.

При сравнении оригинала с еврейским переводом, легко убедиться, что оба они представляют одну и ту же версию. Перевод не точный, скорее он представляет парафраз, придающий сочинению другую физиономию. Часто, когда оригинал распространяется по какому-нибудь вопросу, перевод передает ту же мысль лаконически, и наоборот. По этой причине они оба, оригинал и перевод, взаимно дополняются, что порою облегчает понимание текста. Необходимо еще заметить, что переводчик ибн Барзилая, как строгий ортодокс, приспособил язык перевода и изложение его к общему духу своего сочинения, позволяя себе часто говорить от своего собственного имени с целью либо заставить автора говорить более ортодоксальным языком, обычным для религиозных книг и приемлемым для религиозных евреев, либо заменить некоторые специальные или непереводимые подробности другими, более интересными в глазах его единоверцев. Все эти характерные места нами отмечены в выносках внизу каждой страницы.

Наша рукопись — unicum и представляет для ученого мира большой интерес, как первое творение еврейской религиозно-философской мысли в средние века и как одно из древнейших сохранившихся для нас сочинений по арабскому каламу. Дальнейшее обнародование этого сочинения и сравнение его с аналогичными творениями этой эпохи и последовавшей за нею заслуживает внимания интересующихся мировоззрениями средневековья.

У нас готовы к печати VII, VIII и X главы с их переводами и с изложением содержания первых десяти глав этой рукописи. Последнее мы сделали с намерением сличить монотеистическую концепцию аль-Мокаммиса с таковой же у Саадии.

ТЕКСТ

(f. 76) المقالة التاسعة. فنقول انا الا[1] هاهنا فى هذه المقالة قد ذكرنا الوجه الج من الرابعة اوجه التى يجب بها فى الفحص عن كل [شى][2] واتينا منها فى الفحص عن الخالق تعالى على وجهين احدهم فى ان هل من خالق[3] والاخر فى ان كم هو[4] فكان المحصول فى ذلك من الناس جميع[5] ان خالق موجود وانه واحد على حسب ما مثلنا و وصفنا[6] ونحن الان هاهنا نريد ان نفحص ما هو ان علمنا كم هو فنقول انا انما نعلم ما هو بعد اعلامنا بكم هو وقد اتينا على شرح ذلك باوجز ما قدرنا وبقدر الطاقة غير انا نحتاج ان نزيد هاهنا ما قلنا هناك با[لله] اعنى فى كم هو ثم نصله بقولنا ما

[1] Чит. الى.

[2] Автор в начале VII гл. (f. 46) ставит четыре вопроса как-будто относительно бога, а не касательно всего كل شى. Эти вопросы суть: هل من الخالق وكم هو وما هو وكيف. Во II гл. автор ставит 4 вопроса относительно كل امر, заменив вопрос كمية вопросом لمية. В главах VII и VIII он анализирует первые два: о существовании бога и о его количестве. Поэтому слово в тексте الج необходимо читать الثالث — третий, а не الثلاث — три; автор говорит, что третий вопрос, к анализу которого он приступает, он раньше упомянул. Параллельно этому в еврейском переводе сказано: כבר השלמנו על המאמר הזה שני פנים מדרכי החקירה וביארנו בהם מדרכי החקירה על כבוד השם הבורא יתעלה שמו בשני דרכים וגו" (Kommentar z. Sepher Jezira, Jehuda b. Barsilai, ed. S. J. Halberstam. Berlin, 1885, стр. 77, строки 7—8 сн.). По смыслу перевод не противоречит оригиналу. Вместо الرابعة чит. الاربعة.

[3] Е. В. (l. c., 6 сн.) "להורות דרך מציאת כבודו וגו ... В I гл. (f. 2) при определении понятия существования, автор выражается ..... وجود الشى او هل هو الخ. Этот вопрос Бахья Ибн-Пакода выражает в форме: هل هو او لا, в еврейск. переводе: אם הוא נמצא אם לא (см. الهداية الى فرآئض القلوب, кн. I, гл. IV). Термину هل هو у Маймонида соответствует أَنِّيّة, значущий: что есть, но не чтó есть, и равняется аристотелевскому термину εἰ ἔστι (см. Dalālat al-Chāïrīn, т. I, гл. LVIII, стр. 70ᵇ; S. Munk. Le Guide des Égarés, p. 241, note 2). Бахья, l. c. и Ибн-Гебироль (см. Meqwr ḥajjm, гл. V, § 30, p. 28ᵇ) говорят об этих четырех проблемах, возникающих при исследовании какого-либо объекта, но вместо вопроса о количестве كم они ставят вопрос لِمَ (см. S. Munk. Mélanges, p. 110, note 3). Термин этот (هل هو) встречается также у «Братьев Непорочности» (см. Kaufmann. Attributenlehre, S. 313, Anm. 163).

[4] Е. В. (l. c., 6 сн.). Прибавлены слова: ואם הוא נכון לשאול עליו כמה הוא וגו' В VII гл. после перечисленных четырех вопросов (см. прим. 2) автор добавляет: ان كان جائز ان نقال ذلك.

[5] Чит. جميعًا или جميعهم.

[6] Е. В. (l. c., 4 сн.) прибавлены слова: במאמרות הראשונות.

هو[1] فنقول ان الله واحد لا كالواحد فى الجنس ولا كالواحد فى النوع ولا كالواحد فى العدد ولا كالواحد فى التركيب[2] بل نقول انه واحد فى البساطة او انه لا اختلاف فى ذاته وانه واحد فى ذاته لا ثانى له[3] تفسير ذلك انه الاول الذى لا ابتدى له والاخر ال[ذى] لا [غا]ية له و[اذ]ه العلة الغير معلولة والسبب الغير مسبب[4] فنقول الا[ن] ما هو فنقول ان العلمآء قد اخْ[تَل]فت فى ماهية الله فقال قائل منهم لا يجوز ان نطلق على الله تبارك ما هو قال وذلك ان كل ما يطلق عليه فيقال ما هو محد[ود] وكل محدود فهو مخلوق.[5] وقال بعضهم (f. 77) قد يجوز ان يطلق عليه ما هو ويكون ذلك وصفنا منا له بما وصف به نفسه ولا يكون ذلك تحديد الله غير انا نحن نقول ان ماهيته لي[س]ت مثله ماهية ولا نظير له ذات[6] بوجه من الوجوه (وذ)قول ان قال سائل فقال ما هو قلنا الاول و الاخر والظاهر وا[لب]اطن والذى لا ابتدى له ولا انقضى ولا غاية ولا انتهاء وهو الحى الذى لا يحيا بحيوة[7] ولا يثبت حيا باغذية وهو الحكيم الذى لا يجهل والذى لم يكون حكيما عن استفادة[8] وهو السميع البصير الذى لا يسمع بلين العصب ولا يبصر ببصر مركب من عضل وهو الجواد فى افعاله[9] والعدل فى احكامه فبهذا ومثله نصفه [وهو] الذى اطلق من الوصف على نفسه[10] فان قال قائل فهو حى كما نعقل من الاحياء وحكيم كما نعقل من الحكماء وسميع بصير كما نفهم السميع البصير من منا وعندنا قلنا معاذ الله ان يكون الله حيا كما نحن احياء ان نكون احياء كما ان الله حيا[11] او ان يكون الله حكيما وسميع وبصير[12] كما نحن حكماء سمعاء بصراء او

[1] E. B. (l. c., 3—1 сн.) ...ואע״פ שהקדמנו במאמרות הראשונות מן הדבר הזה לפי היכולת אנו שונים בו בדבר במאמר הזה וצריכין אנו לשנות בשביל זה להתחיל מהשאלה שאומרים לה שאלת כמה הוא כדי שנדבק בה שאלת מהו. В еврейской версии, как мы видим, не объясняется причина необходимости такой последовательной постановки этих вопросов.

[2] E. B. (l. c., стр. 78, 2 св.) ... ביצירה

[3] E. B. (l. c., 3 св.) ...אבל הוא כרדך הפשוטה הנכונה שאין בה שום חילוף ולא ריכב והוא אחד בכבודו ואין שני שדומה לו ונו״. Термин בכבודו соответствует тут арабскому فى ذاته, эквивалентом которого в еврейском должно быть בעינו или בעצמו.

[4] E. B. (l. c., 4 св.) וחוא התואנה לכל המאונה והמסיבה לכל המסובב ונו׳. Термины علّة (в евр. תואנה, лучше עלה) и سبب (в евр. מסיבה, лучше סבה) синонимы, и один из них оставлен нами без перевода (см. S. Munk. Le Guide des Égarés, t. I, ch. LXIX, p. 313, note 1).

[5] Omnis determinatio est negatio (см. Спиноза, Этика), так как определяющие особенности исключаются из сущности определяемой вещи.

[6] E. B. (l. c., 9, 10 св.) ...ולא יהיה זה מגביל לכבודו ולא נותן לו גדר לפי שמהותו אין כמותה מהות ולא דמות לדמותו ונו״.

[7] E. B. (l. c., 13 св.) ...שאינו חי בחיות הבאה עליו ונו״

[8] E. B. (l. c., 13—14 св.) ...והוא החכם אשר לא קנה חכמה מאחר ונו״ В евр. варианте одно определение вместо двух в арабском оригинале.

[9] E. B. (l. c., 14 св.) ...הנבון בכל מעשיו ונו״

[10] E. B. (l. c., 15, 16 св.) ...כמו שהעיד הוא ית״ש על כבודו מכל גבורותיו ותשבחתו ונו״

[11] Лучше: كما الله حىّ.

[12] Должно быть: و سميعا و بصيرا.

نكون نحن بذلك كهو وتفسير ذلك ان الله [حى] لم يكون لا حى فحيا ولا اذ هو حى يصير الا [1] ان يفقد الحيوة لانه لم يزل حى [2] و [3] لم يزال [4] حكيما ولا يزال حكيم [5] لم يستفيد الحكمة ولا يزال [6] حكمة ولا ينقص فاما نحن فاذا لم نكون احيا وصرنا احيا ويأول بنا الاخر [7] عند الموت ان نصير لا احياء (f. 78) وكذلك كنا لا حكماء ثم نصير بالادب والاستفادة [حكماء و] علماء ويأول بنا الى ان تذهب حكمتنا وعلمنا مع ح[يو]تنا مع ... قد يتملك على حكمتنا السهو والغلط [8] والزيادة والنقصان والله عز وجل بخلاف ذلك هو الحى الذى لا يموت الحكيم الذى لا يجهل والجواد الذى لا يبخل [9] فتبارك وتقدس وتعالا وتمجد. فان قال وكيف يكون حى [10] بلا حيوة او حى لم يزل حى [11] او حى لم يموت هذا بخلاف ما نعقل قلنا ليس هذا بخلاف ما نعقل فى الخالق وكما يجب ان يقال فيه. لان الخالق خلاف الخلق ولانه خلاف ما نعقل فى انفسنا اذ كنا مخلوقين لنا ابتدى ونهايه واول وغاية. والقياس فى ذلك يوجب ان الفعل خلاف فاعله وفاعله خلافه كما ان الكتاب خلاف كاتبه والكاتب خلاف كتابه وكما ان البنآء خلاف بانيه والبنّآء خلاف بناه واشبه [12] ذلك كثير. [13] فاذ كان فى القياس واجب ان يكون الفاعل خلاف فعله فلا ينكر علينا منكر ان الله تبارك وتعالى خلافنا فى انه حى وانه عالم وانه حكيم و[ا]نه فاعل واشباه ذلك [14] ونقول ان قولنا ان الله حى [لا] يخلو من احد وجهين اما ان يكون حى بحيوة واما حى بلا حيوة وان كان حى

[1] الى.

[2] Чит. حيّا.

[3] Следует тут вставить пропущенные, повидимому, копиистом слова: لا يزال حيا.

[4] Чит.: يزل.

[5] Лучше: حكيما.

[6] Вм. يزال лучше читать: يزيد.

[7] Слово الاخر лишнее,

[8] E. B (l. c., 14 сн.) ...והשכחה וגו׳״

[9] E. B. (l. c., 13 сн.) ...ווכר ולא ישכח וגו׳״

[10] Чит. حيّا.

[11] Чит. حيّا.

[12] Чит. اشباه.

[13] E. B. (l. c., 6—12 сн.) ...זהחילוף מה שאנו מבינים ואנו רואים בעולם הזה אנו משיבין אותן אין זה חילוף מה שאנו מבינים בכבוד הבורא אבל נכון הוא שנבין מן כבודו של זה חילוף מה שאנו מבינין על נפשותנו לפי שהוא הבורא ואנחנו ברואים וראוי הוא שיהא הבורא חילוף מהנברא ועוד כי אנחנו חסירים ויש לנו תחלה ותכלית וראש ואחרית והסברא והדעת נותנת שהעושה חילוף מן המעשה והמעשה חילוף מן העושה כמו שהכותב חילוף הכתב יהכתב חילוף כותבו וכן הבונה חילוף בניינו והבנין חילוף בונהו וכנון זה וגו׳״. Еврейское слово סברא имеет также свой эквивалент в арабском: وهم и تحكّم (См. D. Kaufmann. Geschichte der Attributenlehre, S. 120 Anm. 4 u. S. 122, Anm. 8).

[14] E. B. (l. c., 5—4 сн.) ... אל יכחש אדם ואל יפחד לומר שהשם יתעלה חילופנו והוא חי תמיד ויודע ומיבין ועושה [לא] על דרך חיותנו וחכמתנו ודעתנו ומעשנו וגו׳״. Без нашей вставки לא получается бессмыслица в евр. переводе.

بحيوة فاما ان تكون حي[وت]ه قديمة قديمة[1] لم تزل واما حديثة لم ت[كون] وان كان حى بلا حيوة فاما ان يكون لم يزل كذلك ولا يزال كذلك واما ان يكون وجوده وذاته مستحدثة لتكون حية وذلك على هذا المثال. (f. 79) لن يخلو قولنا فى الله انه حى من احد وجهين اما ان يكون لم يزل حى بحيوة واما ان يكون حى لم يزل حى بلا حيوة

	اما ان تكون حيوته لم تزل	على [وجهين]	اما ان تكون حيوته التى ي[حي]ا بها هى هو وذلك باطل
على وجهين	واما ان تكون لم تكون فكانت وذلك باطل بَ		
	واما ان يكون كان لا كذلك فصار كذلك[2]	على وجهين	واما ان تكون غيره وذلك باطل

والمعنى على وجهين

واما ان تكون[3] لم تزل[4] كذلك وهو الحق.[5] ونحن الان حضرا[6] ان نبدا بهذه الاوجه اول فاول ونصح[7] منها الصحيح وانكسار[8] المنكسر ونبدا من تلك المعنى[9]

ونقول ان زعم زاعم ان الله حى بحيوة فلن يخلو قوله انهو حى بحيوة من احد وجهين اما ان يزعم [اذ]ه انما استحدث الحيوة فكان بها حيا كما يستحدث

[1] Слово лишнее.

[2] Необходимо вставить: وذلك باطل.

[3] Чит. يكون.

[4] Чит. يزل.

[5] E. B. (l. c., 3—1 сн. и стр. 79, 1—9 св.) ...ואנו אומ׳ כי כל האומר שהבורא חי אנו מבינין את דברו על ארבעה דרכים שהוא חי בחיים או שהוא חי בלא חיים ואם הוא חי בחיים תהיה בחיים שלו על שני דרכים אם קרומה שאינה נקנית ואין לה ראשית ולא תכלית או שתחיה קנויה אחר שלא היתה ואם הוא חי בלא חיים יהיה עוד על שני דרכים על הקדימות שאין לה ראש ולא סוף או על הקנין ואתה יכול לחלק הטעם הזה כגון שאנו אומ׳ דבר האומ׳ על החי שהוא חי ואינו נפרד משני דרכים הדרך האחד שהוא חי בחיים וזה מתחלק לשני חלקים שתהיה החיים שלו קדומה אין לה ראשית ולא תכלית או שתהיה קנויה אחר שלא היתה וזה החלק עוד מתחלק לשני חלקים החלק האחד שתהיה החיים אשר היה חי בה היא הוא וזה שקראנו נכון או שתהיה החיים אשר הוא חי בה דבר אחר יוצא ממנו וזה שקר והדרך השני שהוא חי בלא חיים וזה על שני חלקים האחד שלא היה חי ואחר כך נמצא חי וזה שקר והשני שהוא חי קדים אין לו ראשית ואין לו תכלית וזהו הדרך הנכון לומר על השם וגו״. Смысл этой версии в общем соответствует арабской, несмотря на различную их формулировку. Только по арабской версии предположение наличия в боге жизни тожественной с ним (богом) есть абсурд, а по еврейской — это истина. Последнее допущение со стороны еврейского переводчика едва ли соответствует общей монотеистической концепции автора. Надо полагать, что это лапсус переводчика, ибо, в противном случае, получается две истины по еврейской версии.

[6] Чит. حضرنا.

[7] Чит. نصحّح.

[8] Чит. نكسر.

[9] E. B. (l. c., стр. 10 св.) ...ואנו מבארים כל אלו דרכים ונותנים טעם להעמיד הנכון והאמת ואנו מתחילין בראש החלקים וגו״.

العالم منا العلم فيكون به عالما فيلزم هذا اذا قال بهذا القول ان يكون الله تعالا وتقدس عن ما نذكر قد كان لا حى فصار حيا عند حدوث الحى [1] عز وجل الله عن ذلك لانه لم يزل حى [2] تبوّتعّ وهذا المعنى ليس بنا حاجة الى ان نطيل فيه الكلام لانا لا نعرف من قال به. [3] واما ان يزعم انه حى بحيوة لم يزل فليخلو [4] حينيذ قوله هذا من [احد] وجهين اما ان يزعم ان حيوته هى هو او هى غيره او [هى] منه [5] فان زعم ان حياته غيره فقد يلزمه ان الله تبارك لم يزل وغيره وذلك قول النصارى فى اثبات التثليث [6] (f. 80) اذ جعلو حى بحيوة هى روح القدس وعالم بعلم [هو] الكلمة وهو ال[ذى] سموه البن [7] وهذا هو شرك [8] الصرح ...و[ا]ن قالو ا[ن] [حيـ]اته هى هو كان قد اقرو بان الله لم يزل [حى] لا [ب]حيوة غير انه اطلق اللفظ بلا معنى تحته فقال ان الله حى بحيوة ان معنى ذلك ان الله [حى] بنفسه لا بحيوة هى غيره واذ بطل هاذين الوجهين جميعا وكانا منكسرين فالنظر فى الوجه الآخ وهو [9] ان قائل [10] حى بحيوة هى بعضه وجزو [11] منه فنقول انه قد اجرى على الله الترتيب باجراه عليه التجزية وهذا يوجب ان يكون مركب وله مركِب ومن كان هكذى فليس هو رب [12] فاذ فسد ان يكون الله حى بحيوة على جميع الوجوه فقد ثبت تبارك انه حى لنفسه [13] لا بشى من غيره

[1] Лучше читать الحيوة.

[2] Чит. حيّا.

[3] E. B. (l. c., 13 св.) ...והאומר זה הדבר חוטא ומביא אשם ית' ויש' שלא היה חי עד אשר קנה את החיים ונמצא בהן חי יתעלה שמו בוזה (должно быть מזה) אבל הוא חי לעולם ואין אנו רשאין להאריך בדבר הזה ולפי [должно быть לפי] שלא מצינו אדם שהוא אומרו וגו'.

[4] Чит. فلا يخلو.

[5] E. B. (l. c., 17—18 св.) ...או שיאמר שאין החיים [сл. доп. היא הוא] אבל היא חוץ ממנו ומקצת ממנו וגו'. По арабской версии второе предположение подразделяется на два самостоятельных вопроса и в дальнейшем они отдельно рассматриваются. Так как в еврейской версии второе предположение тоже в дальнейшем расчленяется на два вопроса, мы предлагаем заменить слово ומקצת словоми או מקצת, что будет соответствовать оригиналу.

[6] E. B. (l. c., 18, 19 св.) ...והאומר שהחיים שלו אינה הוא בא לידי כפרנות שהוא נותן אחר עם הב"ה וזהו טעות הנוצרים שאומרים על הקב"ה שהוא חי בחיים שהיא רוח הקודש וחכם בחכמה שהוא המאמר והוא שקורין לה בן וגו' (см. D. Kaufmann, l. c., S. 42, Anm. 78, S. 48, Anm. 88).

[7] Чит. الابن.

[8] الشرك.

[9] Слова в оригинале, начиная от بحيوة (f. 80, стр. 5 св.) до слова هو (l. c., стр. 7) не переданы переводчиком. В самом оригинале опущено слово حى, необходимое по смыслу, а потому мы его вставили.

[10] Чит. ان قال قائل الله.

[11] Чит. جزءٌ.

[12] E. B. (l. c., 18 сн.) ...מביא הב"ה לידי הרכוב ומחליף עליו התילוף וכופר כפרנות גדול שהוא משים הבורא מרוכב ואין כאן [должно быть כך или כן] דרך הבורא וגו'.

[13] Чит. بنفسه.

اصلا [1] ونقول ايضا انه لم يزل كذلك ولم يكون لا كذلك ولا يزول كذلك ولا يصير الا [2] ان يكون لا كذلك بل ولم يزل حى [3] بنفسه ولا يزال حى [3] بنفسه لا شى [4] غيره [5] وقد نجد ان النفوس الناطقة بذاتها لا بغيره [6] والبدن حى بغير [7] وهو النفس التى بها هو حى وبفراقها يصير موات واذا جاز ان تكون النفس التى هى جوهر محدث لم تكون [و] كان [8] حيوة بذاتها لا بحيوة هى غيرها [9] والا وجب ان لنفس نفس اخرى لتلك اخرى وذلك الا [10] ما لا نها[ية] [11] وذلك باطل. قلنا فان جاز ان تكون النفس التى هى جوهر محدث بذاتها لا بشى اخر فنها [12] غيرها [13] فاحرى ان يكون الله خالق النفوس هو الحى القديم (f. 81) الدائم الحيوة ليس حى بغيره بل بذاته ونفسه تبارك وتعا[لى] [14] وقد نقول ايضا ان الملائكة لانهم روحانيين فهم احياء لا بنفوس هى غيرهم [ولا] بحيوة هى سوا ذاتهم [15] سميت الملائكة فى الكتب [16] الملة [17] ارواح وكذلك ايضا النفوس ارواح وانما سميت بذلك للطافة جواهرها وخفتها وانها غير مركبة واذا كانت كذلك فهى حية بذاتها لا بغيرها وذلك ان كل شى يحيا بغيره فهو مركب وهذه فقد قلنا انها بسيطة وغير مركبة فهى بذلك [18] بذاتها لا بغيرها فاذا كان ذلك فيها جائز فهو

[1] E. B. (l. c., стр. 16—17 сн.) ...נתברר שהוא חי בלא חיים אבל הוא חי בנפשו לא בלבד יוצא ממנו וגו'.

[2] Чит. الى.

[3] Чит. حيّا.

[4] Чит. بشى.

[5] E. B. (l. c., 17—18 сн.) ...ואנו אומרים כי הוא חי יחידי קדים אין ראשית לחייו ולא יהיה לה אחרית וגו'.

[6] Чит. بغيرها

[7] Чит. بغيره E. B. (l. c., 18—19) ...ואנו מוצאים הנפש החכמה שהיא הייה בנופה ובעצמה והגלם והבשר חי בדבר אחר יוצא ממנו וגו'. Подчеркнутые тут слова лишены смысла. Последние два слова лучше заменить словом והגוף.

[8] Чит. وكانت حيّة.

[9] E. B. (l. c., 11 сн.) ...היא ברויה ונוצרת שהיא חיה בלא חיים אבל היא חייה בנופה וגו' [лучше בעצמה].

[10] Чит. الى.

[11] Лучше вставить له.

[12] Чит. вм. فنها — فهو.

[13] Весь этот абзац опущен в еврейском переводе, но смысл контекста от этого не страдает.

[14] E. B. (l. c., 9 сн.) ...שהוא חי לעולם והוא יכול אבל מחוייבין לומר עליו שהוא חי בלא חיים לפי שהוא חי בכבודו ובנפש אלהותו וגו'.

[15] E. B. (l. c., 7 сн.) ...ולא בחיים יוצאים מהם וגו'. В арабском оригинале необходимо тут для связи вставить слово: ولهذا.

[16] Чит. كتب.

[17] E. B. (l. c., 6 сн.) ...בכתבי הקודש וגו'.

[18] Может быть лучше لذلك.

فى الله اوجب واجوز واحق. ولم نعنى ان الملائكة والنفوس حية بذاتها لا بغيرها انه لا خالق لها هو الذى احيها[1] معاذ الله بل نقول انها مخلوقة خلقها خالق هو احياها وجعلها غير محتاجة الى ان تحيا بغيرها وانما اعنينا انها لا تحيا بغيرها[2] انه انما لست[3] كبدن لانسان الذى انما يحيا بنفس فيه تحييه هو بها حى ما دامت فيه وهو يفقدها يكون مواتى[4] و نحن نريد ان ذ[ا]تى على ما ادعينا من ان الله حى بلا حيوة بمقابيس وامثال قد استعملتها العلماء من قبلنا وان كانت جميع المقاييس تنقض وتضعف ولا تبلغ كنه ما يجى لله تبآ وتعآ وتقدس[5] ونقول ان نور الشمس منير وليس هو منير بنور غيره بلا شمس به منيرة[6] ونقول ان الرايح[7] (f. 82) المسك طيبة لا [بر]ايحة اخرى غيرها بل المسك انما [كان] طيب ب[ه]ا. وعلى هذا المثال ونقول ان العين ابصرت لا على ان العين ابصرت بعين اخرى على ان الانسان بها ابصر ونقول ان الانسان ينطق لا على ان نطق بلسان اخر بل الانسان به ينطق[8] كذلك واعلا من كذلك[9] واجل واعظم وانما لا تقاس الامثال ولا شبهة ان نقول ان الله حى لا لحيوة هى غيره ان نعنى انه حى بنفسه وكذلك فى انه عليم[10] وسميع وبصير وسائر ما نصفه به من كتابه[11] فان سال سائل فقال فان كان الله عندكم عليم وسميع وبصير على حسب ما قلتم ومثلتم فهل تريدون بقولكم انه عليم بعد ان قلتم انه حى بمعنى اخر غير ذلك المعنى الذى تفهمون واذا[12] قلتم انه حى[13] فانا نقول فى ذلك ان الامر على ضربين اما ان تتغاير صفتها لتغييرها فى انفسها كما نقول الانسان لحم ودم وعضم وجلد[14] ونفس ويد ورجل واما ان تتغاير لاختلاف الاومر[15]

1 Чит. احياها.

2 Всего этого пассуса нет в еврейской версии.

3 Чит. ليست.

4 Чит. يفقدها — موات.

5 E B. (l. c., стр. 80, 4—5 св.) ...ואם אין ראיה ולא משל שדומה לכבודו הגדול אבל אדם נותן משל לפי יכלתו וגו'.

6 E. B. (l. c., 5—6 св.) ...ואנו אומרים כי אור השמש מאיר ואין אורו קנוי לו ולא בא אליו מאחר אבל השמש מאיר בעצמו וגו'.

7 Чит. رايحة.

8 E. B. (l. c., 7 св.) ...לא בריח אחרת שהיא נותנת לה כח ראיה (?) אבל האדם רואה בעין וכך הלשון מדבר בלא לשון אבל האדם מדבר בלשונו וגו'. Тут много описок. Следовало бы быть: לא בריח אחר אבל המור טוב בריחו ובעצמו וכן האדם רואה בעין לא בעין אחרת שהיא נותנת לה כח ראיה אבל האדם רואה בעינו וכך האדם מדבר בלא לשון אחר אבל האדם מדבר בלשונו וגו'

9 Чит. ذلك.

10 E. B. (l. c., 11 св.) ומשקיף.

11 E. B. (l. c.) בתורתו הקדושה.

12 و лишнее.

13 E. B. (l. c., 12 св.) ...אתם אמרתם על השם שהוא חכם ורואה ושומע ויודע וכל מה שהמשלתם אליו חיש רצונכם באמרכם עליו חכם ענין אחר אמרתם עליו שהוא חי ענין אחר עד שתהיה חכמתו דבר אחד וחכמתו [должно быть וחיותו] דבר אחר או לא וגו'

14 E. B. (l. c., 16 св.) ונידין וְגו' лучше ועור.

15 Чит. الامور.

المـ[نفـ]ـية عنها لا لتغييرها في انفسها كما نقول ان النفس شي وجوهر وروحاني ليس ان الشي منها غير جوهرها ولـ[ـا] جوهرها غير روحانيها.[1] فنحن اذا وصفنا[2] الله عز وجل تقدس وتمجد بانه حي وعليم وسميع وبصير لم تتغير صفاته هذه في اللفظ لتغايره في ذاته لانه ليس بمركب ولا بمؤلف وانما يتغيير ما كان مركبا[3] (f. 83) [و]مؤلفا كالذى مثلنا وقولنا في الاذ[سان] من انه نفس وجسد ولحم ودم وعضم وجلد لاكن هـ[ذه] الصفا[ت] [ت]غييرت من لفظنا نحن في صفة لاختلاف تغا[ير][4] الامر[5] [الم]نفية عنه فانا اذا قلنا انه حي انفينا ان يكون مـ[ـيّـ]ـتا ولا تثبت فيه حياة هي غيره كما لم تثبت في النفس اذ قلنا انها شي وجوهر وحياة وجوهرية وحيبيه[6] هي غيرها كذلك اذا قلنا عليم انفينا ان يكون جاهل واذا قلنا سميع بصير انفينا ان يكون اصم واعمى واذا قلنا ازلي انفينا ان يكون له ابتدا واذا قلنا لم يزل انفينا ان يكون له انتهى واشبه ذلك[7] وقد قال ارسطاطاليس القظايى[8] الجوالب[9] على الله اصدق من الموجيبات.[10] وذلك كقولنا ان الله لم يزل ولا يزال[11] وحي وعليم فهذه موجيبات[12]

[1] E. B. (l. c., 16—19 св.) ...ויש מהן מתחלקין במעניהם ואם לא נתחלקו בעיניהם כנון האומר על הנפש שהוא [должно быть שהיא] דבר חרוצי רוחני לא מפני שאינו היא הדבר החרוצי והרוחני אבל היא הוא בנופה ובעינה וגו' (о взгляде Саадии Гаона на этот вопрос см. D. Kaufmann. Attributenlehre, S. 28—29, Anm. 58).

[2] E. B. (l. c., 19) ...משבחין וגו'

[3] E. B. (l. c., 19—22) ...חי וחכם ורואה ומבין אין אלו העניינים מתחלקין במשמען ובדבר המובן מהם ואם הם מתחלקין במעניהם ובמוצא הגיונם מן חפה ואין העניינין מתחלקין בעיניהן ובמשמען אלא בכל דבר שהוא המסופר על המרוכב וגו'. (о совпадении взгляда автора в этом вопросе со взглядом Сааади Гаона см. D. Kaufmann, ibid., S. 39, Anm. 72).

[4] Слово лишнее.

[5] Чит. الامور.

[6] Вм. و جوهرية و حيبة هى غيرها по нашему мнению должно быть только حياة هى غيرها.

[7] E. B. (l. c., 22—26 св.) ...שהוא נפש ונוף ובשר ודם ועצם ועור אשר כל ענין מהם מתפרד במשמע ובנבולו אבל הענינים המשובח בהם השם לא נתפרדו במעניהם אלא מפנו חילוק הענינין הנרחקים ממנו כי בעת שאמרנו עליו חי הרחקנו ממנו מיתה וכשאמרנו עליו חכם הרחקנו ממנו כסילות ואוילות וכשאמרנו עליו שומע ורואה הרחקנו ממנו אלמות ועורות וגו'. Ср. сочинение Бахьи (חובות הלבבות Кн. I гл. X.): ...וצריך שתבין מן המדות האלה שהן לא תחייבנה לעצם כבוד הבורא שנוי וחלוף אך ענינם להרחיק זולתם ממנו ית' וגו'. Ср. также Кузари И. Галеви, Lpz. 1887, стр. 71, 73 и «Путеводитель» Маймонида, т. I, гл. LVII, стр. 69b.

[8] القظايى = القضايا.

[9] Чит. السوالب.

[10] Чит. الموجبات ср. Бахья (l. c.) ...כאשר אמר אריסטו השוללות במדות חבורא יתב' אמתיות מן המחייבות. Ср. Morè ha-Moré Ибн-Фалакера p. 29. S. Munk приводит эту цитату из арабского оригинала: لهذا قال ارسطوطاليس السوالب من صفات الخالق تعالى اصدق من الموجبات إلخ (См. Guide des Égarés, t. I pp. 238-9 note 1).

[11] Необходимо вставить: هذه سوالب.

[12] Чит. موجبات.

وزعمت الفلاسفة انها لم توجب ما هو لانه اعلا م[ن] ان يكون هاكذى وانما قالت
لفلاسفة ذلك خوفا من التشبيه بل نقول ان القظايا [1] الموجبة قد صدقت السالبة
غير ان الله ليس بمختلف ولا متغاير وان تغايرت واختلفت صفاته بلفظ [2] لا
بال[م]عنى [3] وقد يعارضنا هاهنا مقالين [4] احدهما الث[نوية] والاخر النصرانية وذلك ان
الثنوية لا تجيز ل[نا] ان يكون الله حى خلاف الحى منا ولا انه خلاف سميع [و]بصير
[وعليم] [5] واما النصرانية فلا تجيز لنا ان يكون الله حى بلا حية [6] (f. 84) عالم
بلا يعلم [7] ان انه حى بنفسه عالم بنفسه [8] لا يغير ذلك ولا [يغ]لط [ذلك]
علينا فى طنن [9] بنا حين قلنا ان الله عالم بنفسه لا بغيره انا ذهبنا فى ذلك الى انه
لا يعلم الا بنفسه ليس هذا اعنينا معاذ الله بل انما اعنينا انه حى بنفسه عالم
بنفسه اى لم [10] هو مركب فيحتاج [11] يكون بحيا بحيوة هى غيره ان يعلم بعلم هو غيره
فليعلم ذلك من قولنا من قرا كتابنا [12] واما اصحباء [13] الاثنين فانا نقول لهم حدثونا عن
العالم [14] فى العالم اليس ممتزج من الظلمى والنيير فاذا قالو نعم [15] قلنا فتقظون على

[1] القظايا = القضايا.

[2] Лучше — باللفظ.

[3] E. B. (l. c., 13—8 сн.) ...כנון שנאמר עליו שאין לפניו לא עולה ולא שכחה ולא שוא ולא שקר זאלו הן החדות [המדות] המכחשות וכשנאמר עליו שהוא חכם וצדיק וישר הן החדות [המדות] המודות ואמרו כי אין רשאי לספר על הבורא בלשון הודאה מפני שהיו מתיראין מתת משל או תמונה לו ואמרו מתוך החידות [המדות] המכחשות נבין ההודאה ולא נבוא לידי עון כי אין המקום מתחלף ולא מתחלק ואם נחלפו ונתחלקו תשבחותיו בהניון ובמלת הפה וגו'. Еврейская версия в данном месте существенно расходится с арабской. По последней автор лично допускает приписывать богу положительные аттрибуты, так как они подтверждают лишь отрицательные и не обозначают различия в его сущности, которая едина, что в действительности соответствует общей проводимой автором идее. По еврейской же версии, сам автор как-будто не высказывает своего мнения по этому вопросу, а приводит лишь анонимное мнение, что отрицательные аттрибуты подтверждают положительные.

[4] Чит. مقالان.

[5] E. B. (l. c., 7—6 сн.) ...ואין בין חכמתו לחכמתנו וגו'

[6] Чит. حيوة.

[7] Чит. علم.

[8] E. B. (l. c., 6—5 сн.) ...והנוצרים אומרים כי הוא חי בחיים וחכם בחכמה ואנו אומרים כי הוא ית"ש חי בלא חיים אבל הוא חי בכבודו וחכם בלא חכמה אבל חכמתו בנפשו וגו'.

[9] Чит. فيظن.

[10] Вм. لم лучше читать ليس.

[11] Следует тут вставить ان.

[12] E. B. (l. c., 2—1 сн. и стр. 81, 1 св.) ...אבל רשאי אתה להבין מדברנו כי רצוננו לומר כי הוא חכם מנפשו מפני שאין חכמתו קנויה ולא מתחברת אליו בלימוד וכן חיותו הוא [היא] בעצמו לא מאחר וזה משמע דברינו ופירושנו בלא (?) חבור [בחבור] הזה וגו.

[13] Чит. اصحاب.

[14] Чит. العلم.

[15] فتقظون = فتقضون.

ذلك ان العالم من الكونين مما لم يمتزج فانه بلاده وعالمه ممتزج قياس على ما شاهدنا فان اجابو الى ذلك يقظو[1] به لزمهم ان يكون لا عالم من الكونين الا ممتزج اذا كان كذلك فقد امتزج الكتان[2] بكليتهم لا اجزا منهما وهذا خلاف قول اصحاب الاثنين وان قالو ان العالم من الكون النيير والمظلم [وق]د ممتزج قلنا هذا خلاف ما شاهدنا لاى[3] (الحى)[4] العالم الذى شهدنا بالقياس (ان عالم هى) غير ممتزج لا[ن] [ا]لافتراد قبل الامتزاج قلنا فاقل ما يجب ان [تخ]برون كما اجزتم لانفسكم وذلك انا نقول نحن ايضا انه لا عالم شاهدنا الا وهو عليم [ب]علم ولا حى شاهدنا الا هو بحياة فهذا الحى والعالم (f. 85) [الذى] شاهدنا عيانا وعلمنا بالق[ي]ا[س] ان عليم اخر غير حى بحيوة ولا عالم ان[5] بعل[م] [و]حى بلا حيوة وعلم[6] بلا علم ولا[7] الفعيل[8] خلاف [الم]فعول وهذا الحى العالم المغاير هو المفعول والحى العالم المدروك (قياس)[9] قياسا هو الفاعيل.[10] ولا فرق لهم فى ذلك ولا ينفصلون من ذلك ولا بد لهم من الاجزاة[11] لنا ما قلنا وتثبت ما ادعينا على حسب ما قايسناهم وعارضناهم.[12]

واما النصارى فانا نقول لهم اذا كان عندكم محال فى القياس ان يكون الحى حيا الا بحيوة وان يكون العالم عالما الا

[1] يقظو = يقضو, Лучше вставить тут و (و يقضو).

[2] Слово это не понято нами; может быть الكونان, так как автор трактует тут о двух субстанциях.

[3] Чит. لان.

[4] Слова в арабском тексте, взятые в круглые скобки, не поняты нами и оставлены без перевода.

[5] Слово ان лишнее.

[6] Чит. وعالم.

[7] Слово لا лишнее.

[8] Чит. الفاعل.

[9] Слово قياس лишнее.

[10] Scriptio plena.

[11] Чит. الاجازة.

[12] E. B. (l. c., стр. 81, 1—10 св.) ...ואנו אומרים לבעלי השנים המשונים האומרים על העולם שהוא נברא משנים מן האור ומן החשך הלא ידעתם כי החכמה שלנו היא באה על האור ועל חשך ומתחברת בכל דבר בעולם ואם היא חכמת השנים כמו חכמתנו כמו שאמרתם היא מתחברת מן החשך והאור או לא ואם אמרו הן היא מתחברת נאמר להן אם חכמת השנים מתחברת מהן בוראי שהן מתחברין ויהיו אחד ואין זה עיקר דינכם ואם אמרו אין חכמת האור וחכמת החשך מתחברת נאמר להם הרי אתם מעידין כי אין חכמתם כחכמת בני אדם אשר חכמתן מתחברת עמהם ובאה על האור ועל החשך ומזדונת עמהם ואם תאמרו אין נמשלת זאת החכמה לחכמת בני אדם הייתם שבים לדברנו שאמרנו על חכמת הבורא שאינה דומה לחכמת בני אדם והוא ית"ש החכם בלא חכמה וגו'. Смысл обоих этих версий в общем и целом один и тот же, несмотря на внешнее различие в формулировке его, придающей каждой версии особую физиономию. Возможно, что переводчик позволил себе такой свободный парафраз ввиду неудобопереводимости отдельных подробностей этого пассуса в оригинале.

بعلم قياسا على ما شاهدا[1] فلمَ لا كان عندكم محال فى القياس ان يكون حيا بحيوة والموت[2] جائز عليه ان[3] عالم بعلم والجهل[4] جائز عليه قياسا على ما شاهدنا من الحى[5] فان اجازو هذا ان قالو به[6] لزمهم ان ربهم حى بحيوة والموت جائز عليه وعالم يعلم[7] اوالجهل جائز عليه. فان ابو ذلك وقالو نحن وان كل حى وعالم شاهدنا[8] حى بحيوة وعالم بعلم فالموت والجهل جائز عليه[9] فانا قد ادركنا قياسا ان حى عالم[10] فى الغائب هو الخالق [حى] بحيوة وعالم بعلم وليس الموت والجهل جائز عليه قلنا لهم وكذلك يجب ان تجزون[11] لنا ايضا اذا ق[ل]نا ١٠٠ والم[12] نكون شاهدنا فى الشاهد حى وعالم وحيوة[13] وحى بحيوة وعالم بعلم فانا قد ادركنا قياسا ان حى عالم (f. 86) فى القياس[14] وهو ال.. [خال]ق حى بلا حيوة كنحن[15] وعالم لا يعلم كنحن ولا [يكون] لهم فى هذا السؤال كما لم يكون للمثانية[16] فرق[اذ] سوالنا[17] عليهم والله هو المحمود المشكور ...[و] نحن نريد ان نزيد كلامنا هاهنا واحيا مما قال به الملحدون فى ما ثبت الله[18] اما الثنوية فقالو هو نوز: مثال النور الذى نشاهد وقالو اقوام ممن ينتحل التوحيد زعم[19] ان الله جسم من الاجسام وانه ذو صورة كصورة الانسان وهو لحم ودم وعضم وعرق وغير ذلك[20] وقالو اخرون انه صورة كصورة انسان غير

[1] Чит. شاهدنا.
[2] Необходимо вставить слово ليس.
[3] Лучше вставить يكون.
[4] См. прим. 2.
[5] E. B. (l. c., 13—14 св.) ... הוו אומרים שהוא שוא ושקר שיהא חי שלא יבא לידי מות ווכר שלא יבוא לידי שכחה וחכם שלא יבוא לידי אוילות כמו שאנו רואים בעולם וגו׳.
[6] Слова ان قالو به лишние.
[7] Необходимо вставить بعلم.
[8] Лучше شاهدناه.
[9] E. B. (l. c., 17—18 св.) ...אבל שהמות מדבקתו והשכחה באה עליו אין כזה חכמת אלהינו וחיותו וגו׳.
[10] Лучше ان الحي العالم.
[11] = ان تجيزوا.
[12] والمّ = وان لم = والم.
[13] Вм. وحيوة чит. الّا.
[14] Чит. الغائب.
[15] Вм. كنحن чит. خلافنا.
[16] Чит. للثنوية.
[17] Чит. سألُنا.
[18] (E. B. l. c., 16 сн.) ...והשוברין את טענותם בעזרת האל וגו׳
[19] Лучше زعموا.
[20] E. B. (l. c., 14 сн.) ...בשר ודם ועור ועצם ונידין וגו׳

*

انه ليس لحم ولا دم ولا عضم.[1] وقالو اخرون هو جسم ليس ذو صورة ونحن عازمون على الاعلى كتابنا من الرد على هاولى على حال ليكون كتابنا مفردا[2] من كل معنى جملة من حمد والله هو المعين على بلوغ الكمال.[3] اما ما ادعا اصحاب الاثنين من ان الله نور كهذا النور الذى نشاهد او ان هذا الذى نشاهد من ذلك النور هو عندهم الله[4] فانا نقول فى ذلك حدثونا عن النور الذى نش[ا]هد اليس جسم فان قالا[5] نعم قلنا فاذا كا[ن] متجزى ومتناهى وليس جنس ذلك النور جزو منه فاذا[6] قالو نعم قول فاذا كان الجزو من ذلك النور (. . ما . .ما هذا)[7] ولا فرق عندكم بين الجزو منه وبين كله كما لا فرق بين الجزو وكل قيراط من الذهب وبين [ك]ل الذهب فيلزمكم ان يكون ذلك والكل متناهيا (f. 87) [وب]طل قولهم انهما غير متناهيين م[ن] جميع الجهات وان قالو ليس بمتناقض قلنا فل[يس ايضا] حكم هذا النور الذى نشاهد حكم نور الكون فى [كيفية] ولا ماهية ولا ايضا حكم هذا الظلام الذى نشاهد حكم الظلام واذا كان ذلك كذلك فقد اخطو فى قولهم ان ماهية الله هى نور كهذا الذى نشاهده[8] واما الذين زعمو انه جسم ذو صورة كصورة الانسان الا انه ليس لحم ولا دم[9] فانا قائلوه[10] فى ذلك ان كان جسم ذو صورة فله مصور قياسا على ما شاهدنا ان كل جسم ذو صورة فله مصور ولو جاز ان يكون جسما ذو[11] صورة لا مصورة[12] له لجاز ان يكون العالم كله الذى هو اجسام ذوات صوور لا مصور لها ولا خالق وهذا القول واضح الانكسار[13] واما الذى قالو ان الله ذو صورة وهو لحم ودم وعظم فيلزمهم ان يخبرون ان يكون انسان خالق انسان فلا[14] يومنون ان

[1] E. B. (l. c., 13—12 сн.) (?) ...כי יש לו צורה כצורת בני אדם בלא בשר בלא דם ולא צורה אלא רוח וצורת בני ארם וגו' [עצם].

[2] Чит. مجرّدا.

[3] E. B. (l. c., 11—12) ...והנני מואיל להשיב עליהן ולשבור כל דבריהן בעזרת האל וגו'

[4] E. B. (l. c., 11—10) ...או שהאור הנמצא בעולם הזה חצוב מהאור הנמצא בו וגו'

[5] Чит. قالوا.

[6] ادا = ان.

[7] Слова, взятые в скобки, не понятны. По смыслу следует читать: وهما متناهيان.

[8] E. B. (l. c., 10—4 сн.) ...אמרו לנו על האור הנמצא בעולם הזה הלא הוא מתחלק ויש לו צלם ותבנית ויש לו ראשית וסוף ואם אמרו הן נאמר להן והלא הוא לדבריהם [לדבריכם] חצוב מן אור הבורא ית"ש נחלק ממנו והחלק ההוא ממין הכל שהוא נחלק ממנו ויהיה לדבריכם אור האלהות קצוב יש לו סוף ואחרית ואתם אומרים כי האור החוא אין לו ראש ולא סוף וראוים אתם לומר בעל כרחכם כי האור ההוא אינו דומה לאור הזה; ולא החשך שאתם אמרים דומה לחשך הזה וגו'. Этот абзац сокращен переводчиком с сохранением смысла оригинала.

[9] E. B. (l. c., 3 сн.), ...הוא גולם בעל צורה וצורת בני אדם בלא דם וגו'

[10] Чит. قائلونه.

[11] Чит. ذا.

[12] Чит. مصوّر.

[13] E. B. (l. c., 1 сн., стр. 82, 1 св.) ...היינו יכולים למנות כל העולם כלו וכל הבריות כך ולא היה דבר שצריך ליוצר והיה כל הנמצא בעולם הזה אינו נוצר ואין דבר שקר וסכלנות יותר מזה וגו'

[14] Вм. فلا чит. و.

يكون خالق العالم انسان ومعاذ الله ان يكون كذلك وتعالا عن هذا الاوصاف[1] واما
الذى[2] قالو ان الله جسم غير ذو صورة فاحد امرين اما ان يزعمون [ا]نه جسم طويل
عريض عميق واما بخلاف ذلك [وان] قالو ا[نه] جسم طويل عريض عميق فهو ذو شكل لا
محا[لة] اما مدورة واما مضلعة والشكل والصورة له ما[3] ممثل (f. 88) ومصور فان [قالو]
ان لا شكل له كما انه لا صورا[4] له [ابطل][5] ان يكون جسما طويلا عريضا عميقا وان قالو
اذ[ه] ليس جسم طويل عريض عميق اخرجه[6] من ان يكون جسما بالحقيقة وكان
تسميتهم ايه[7] جسما حينيذ لا لمعنى. فذلك قولنا الى هاهنا باوجز من قدرنا عليه
فى ذكر اختلاف الاقوال فى ما ثبت الله عز وجل وتقدس وتعالى تمت المقالة التاسعة.[8]

ГЛАВА IX

В предыдущем отделе этого сочинения мы уже упомянули третий из четырех вопросов, которые необходимо (поставить) при исследовании чего-либо вообще. Из них мы анализировали два вопроса относительно творца всевышнего; один из них касается существования творца, второй — количества его. Выяснилось общее мнение, что творец существует и что он един, согласно нашему разъяснению и представлению.

Теперь же, выяснив вопрос о его количестве, мы желаем здесь исследовать вопрос о его сущности, так как мы можем познать его сущность лишь после того, как мы выяснили его количество. Последнее мы уже сделали кратчайшим и возможным образом. Однако, нам необходимо прибавить здесь то, что мы сказали там относительно бога, т. е. о его количестве, а вслед за сим изложим наше мнение о его сущности. Мы говорим, что бог — один, не как один в роде, не как один в виде, не как один в числе и не как один, будучи составным, нет. Мы говорим: он один — простой, или, что его сущность не сменяется, что он — один в своей сущности, нет ему второго. Это значит: он — первый, безначальный, и последний, беспредельный; он причина и самопричина (causa sui).

Объясним теперь его сущность. Ученые разного мнения о божьей сущности. Некоторые из них говорят, что нельзя толковать о сущности бога благословенного, потому что все, о сущности которого трактуют, ограниченно, а все ограниченное сотворено. Другие из них (ф. 77) считают возможным говорить о его сущности, и это наше представление о нем

[1] E. B. (l. c., 2 св.) ...וכל האומרים שהוא גולם וצורה ובשר ודם כשאר בני אדם הם מצריכים להיות אדם בורא אדם או שיהיה אדם אחד בורא את העולם כלו חלילה לאל מן הדבר הזה וגו׳

[2] Чит. الذين.

[3] Чит. لهما.

[4] صورة.

[5] Чит. ابطلوا.

[6] Чит. اخرجوه.

[7] Чит. اياه.

[8] E. B. (l. c., 4—10 св.) ...האחד שהוא גולם ארוך ורחוב ועמוק או שאין לו ארך ולא רחב ולא עומק ואם אמרו שהוא רחוב עמוק וארוך נותנין לו צורה או מעוגל או מרובע או משולש וכל שאינו לא עגול ולא רבוע ולא בעל פינות אינו רחוב ולא עמוק ולא ארוך ואם יהיה עגול או רבוע יצטרך ליוצר ואם אמרו אינו ארוך ולא רחוב ולא עמוק מבטלין ממנו שם גולם ויהיה קריאתם לו גולם בלא טעם ובלא מענה וזהו שיבור דברי הכפרנים האלו ובה נשלם המאמר התשעי בעזרת אל נורא.

согласовано с его описанием самого себя, а это не есть ограничение бога. При этом мы утверждаем, что его сущности нет ни подобной, ни сравнимой в каком бы то ни было отношении. Если спросят, как его определить (в положительном смысле), мы ответим: (он)—первый и последний, видимый и скрытый, безначальный и бесконечный, вечный и беспредельный, живущий без жизни и не поддерживающий жизнь пищею; он премудрый, не действует безрассудно, и мудрость его неприобретаемая (самодовлеющая); он слышит без помощи мягких связок (ушей) и видит без посредства зрительных мускулов; он великодушен в своих действиях и справедлив в своих решениях. Таковыми и подобными определениями мы его представляем, и таковым он сам себя описывает. Если кто скажет: живущий ли он, как мы понимаем живущих, мудрый, как мы понимаем мудрых, слышащий и видящий, как мы понимаем слышащих и видящих среди нас. Мы ответим: сохрани боже, чтобы бог был живущим, как мы живущие, чтобы мы были живущими, как бог живущий; или чтобы бог был мудрым, слышащим и видящим, как мы мудрые, слышащие и видящие, или чтобы мы были в этом отношении, как он. Это значит: бог живет, он не был неживущим и живет, он живущий и не лишится жизни, потому что он не переставал и не перестанет жить; он не переставал и не перестанет быть мудрым; он не приобретал мудрость, не увеличивает и не уменьшает ее. Мы же не жили и стали живущими, а при смерти мы придем в состояние неживущих (ф. 78). Мы также не были мудрецами, а затем воспитанием и приобретением (мудрости) мы стали мудрецами и учеными. Но придем мы к тому, что погибнут наша мудрость и знание наше вместе с нашей жизнью; наша мудрость подвержена (также) оплошности и заблуждению, увеличению и уменьшению. Бог же, могущественный и величественный, напротив, живет и не умирает, премудрый и не поступает невежественно, великодушный и не бывает скупым,—да святится, восторжествует, превозносится и прославится он.

А если спросят: как может быть живущий без жизни, или вечно живущий и не умирающий, это противоречит нашему понятию; мы ответим: это не в противоречии с тем, как мы понимаем творца и как надлежит судить о нем. Ибо творец противоположен твари, и он (бог) противоположен тому, как мы понимаем себя; мы сотворенные, у нас (есть) начало и конец, начало и предел. И аналогия делает обязательным контраст между действием и действущим, и наоборот: например, книга противоположна сочинителю ее, и сочинитель противоположен своей книге; здание противоположно строителю его, и строитель — строению его, и много тому примеров. Если по аналогии следует, что действующий противоположен своему действию, то никто не станет отрицать, что бог — да святится и превозносится он — противоположен нам, как живущий, знающий, мудрый и действующий и тому подобное.

Наше выражение «бог живущий» неминуемо допускает одно из двух: либо он живет жизнью, либо живет без жизни. Если он живет жизнью, то либо жизнь его предвечная, всегда существовавшая, либо сотворенная, раньше не существовавшая. Если он живет без жизни, то либо от вечности до вечности он таким был и будет, либо же его бытие и сущность (ф. 79) были сотворены для жизни. Это так формулируется: наше мнение «бог живет» обусловлено одной из двух возможностей: 1) либо он от вечности живет жизнью, 2) либо он живет от вечности без жизни. Каждое из этих двух понятий подразделяется на два предположения: (при первом) а) жизнь его вечная; б) либо она возникла; это—абсурд. При этом возможно, что жизнь, которой он живет, индентична с ним, и это—абсурд; либо она различна с ним, и это—абсурд. Во втором: а) либо с ним произошло изменение, (и это нелепость); б) либо от вечности он таким был — это истина.

Рассмотрим эти предположения одно за другим, подтверждая правдивое и опровергая подлежащее опровержению. Начнем со следующего предположения. Подтверждающий, что «бог живет жизнью», необходимо допускает своим положением «он живет жизнью» одно из двух: 1) Либо он полагает, что он (бог) создал жизнь и стал ею живущим, как (например) ученый из нас создает науку, благодаря которой он становится ученым. Но из такой концепции следует, что бог — он выше и священнее того, что мы говорим — раньше не жил, а потом с созданием жизни стал живущим; бог могущественнее и величественнее этого, ибо он,

всеславный и всевышний, вечно живущий. Нам нет нужды распространяться об этом положении, так как мы не знаем, чтобы кто-либо его признал. 2) Либо он полагает, что он (бог) живет жизнью вечной. Это мнение (также) связано с одним из двух следствий: а) либо он подтверждает, что его (бога) жизнь тождественна с ним, б) либо она иная, либо она (жизнь) эманирует из него (?). Если он полагает, что жизнь его и он (бог) различны, то он неминуемо допускает, что бог, всеславный, и нечто другое вечны. Это есть мнение христиан, признающих троицу (ф. 80). Они утверждают, что бог живет жизнью, — она — святой дух, — и что он всеведущий знанием, — оно «слово» (logos), называемое ими сыном. Это — явное многобожие. Если же они говорят, что жизнь его тождественна с ним (богом), то (этим) они подтверждают, что бог вечно живет без жизни, и слова «бог живет жизнью» лишены значения, потому что смысл их: бог живет своей особью, а не жизнью, от него особливой. Если оба эти предположения совокупно отпадают, т. е. опровергнуты, остается рассмотреть третье предположение, именно, что (бог) живет жизнью, которая есть часть его и из него же выделена. Но мы укажем, что этот взгляд допускает в отношении бога расположение (сложность), приписывая ему разделение на части, из чего необходимо вытекает, что он составной и что кто-то его сложил, но таковой не есть бог. Если все предположения, что бог живет жизнью, опровергнуты, то подтверждается, что всеславный живет самим собою, а отнюдь не чем-нибудь другим. Мы говорим также, что он от вечности был таким и не другим, что таким и не другим он останется до конца веков; что от вечности до вечности он жил и живет самим собою, а не чем-нибудь другим.

Мы видим, что души людей живут самостоятельно и независимо; тело же живет благодаря другому, именно душе, при наличии которой оно живет, а при разлуке с ней оно (тело) становится мертвым. В таком случае допустимо, чтобы душа, представляющая сотворенную субстанцию, возникшая из небытия, жила своей сущностью, а не жизнью, различною с ней, ибо иначе необходимо следует, что у души есть другая душа, у той другая и так до бесконечности, а это — абсурд. Если допустимо, чтобы душа, которая есть сотворенная субстанция, жила своей сущностью, а не чем-нибудь другим, от нее отличным, то тем более бог — творец душ, бессмертный, предвечный (ф. 81) и постоянно сущий, живет не другим, а своей сущностью, самим собою; да прославится и возвысится он. Мы также утверждаем, что ангелы, как духи, живут не душами, от них отличными, и не жизнью, равноценной их сущности. Поэтому в религиозных книгах ангелы называются духами, равно как души называются духами. Названы они так вследствие призрачности и легкости их субстанций. Они (ангелы) не составные и, как таковые, они живут своею сущностью, а не чем-нибудь другим, ибо всякая вещь, живущая чем-нибудь другим, составная; ангелы же, как мы уже сказали, просты и несложны, следовательно, (они живут) своей сущностью, а не (чем-то) другим. Если это возможно в отношении их (ангелов), то тем более это необходимо, возможно и истинно в отношении бога. (Утверждая), что ангелы и души живут своею сущностью, а не чем-нибудь другим, мы не подразумеваем, что у них нет творца, дающего им жизнь, сохрани боже, нет. Мы утверждаем, что они сотворены, сотворил их творец, который дал им жизнь и устроил их так, что они живут независимо от другого. (Словами) «они не живут в зависимости от другого» мы разумели, что они отличаются от человеческого тела, которое живет при наличии в нем души, дающей ему жизнь, так что оно живет лишь пока она (душа) в нем держится; лишившись же ее, оно (тело) становится мертвым

Нашему положению: «бог живет без жизни» мы желаем привести аналогии и примеры, которыми пользовались ученые до нас, хотя все аналогии уменьшают и ослабляют, и мы не постигнем истинной сути того, что необходимо присуще богу, — да прославится (он), превозносится и освятится. Солнце освещает собственным светом, а не освещает светом извне его; (ф. 82) мускус имеет приятный запах, самодовлеющий и независимый от другого запаха. Подобно этому мы говорим, что глаз видит самодовлеюще, а не другим глазом, которым человек видит; человек говорит своим языком, а не языком другим. Тем более следует утверждать, что бог — наивысший, славнейший и величайший, которому нет равного и

подобного, — живет самостоятельно, а не жизнью прочего, подразумевая этим, что он живет самим собою. В таком же смысле (следует понимать его аттрибуты) ведающий, слышащий, видящий и все прочее, которым мы его изображаем, согласно его писанию.

Если спросят: «если по вашему бог ведающий, слышащий и видящий, согласно вашему представлению, придаете ли вы вашему определению его ведающим, после того как вы определили его живущим, самостоятельное значение, независимое от того значения, которое вы понимаете, определив его живущим»; — на это мы ответим: бывают двоякого рода вещи: одни описываются различно из-за их внутреннего различия, как, например, мы говорим: человек состоит из мяса, крови, кости, кожи, души, руки и ноги; другие же изображаются многообразно, вследствие различных отрицаемых у них свойств, но отнюдь не по причине различия в их сущности. Мы, например, называем душу — вещью, субстанцией и нематериальным, не потому, что они — вещь, субстанция, нематериальное — являются в ней (душе) отдельными реальностями. И когда мы изображаем бога, — могущественного, величественного, священного и славного — живущим, ведающим, слышащим и видящим, то это разнокачественное словесное описание его не вызвано различием в его сущности, потому что он не составной и не сочиненный. Различным (в сущности) бывает только составной (ф. 83) и сочиненный, как мы представляли человека, состоящего из души, тела, мяса, крови, кости и кожи. Однако, эти описания, различно изображенные нами по форме (в слове), (в отношении бога) связаны с существенным различием негативных о нем понятий. И когда мы говорим: «он (бог) живет», мы лишь отрицаем, что он мертвый, а отнюдь не подтверждаем наличия в нем жизни, отличной от него; подобно тому, как когда мы называем душу вещью, субстанцией и и жизнью, то этим не констатируется, что жизнь иная, чем последние. Также когда мы говорим: «ведающий», отрицаем, что он невежественный; и когда определяем (его) слышащим, видящим, мы отрицаем, что он глухой и слепой; определяя его предвечным, мы отвергаем начало у него; тоже говоря: «он не переставал существовать», мы отрицаем у него (бога) предельность и т. п.

Аристотель говорит, что в отношении бога отрицательные аттрибуты более правдивы, чем положительные. Например, наше определение: «бог не переставал и не перестанет существовать» — (это отрицательные аттрибуты); «живущий и сведущий» — положительные аттрибуты. Философы утверждают, что нельзя определить в положительной форме его сущность, потому что он выше всякого представления. Так утверждают философы, опасаясь уподобления. Мы же говорим, что положительные аттрибуты подтверждают отрицательные, но бог неизменяемый и неразличен, а различное и разнообразное описание его — форма (слова) без всякого значения.

Против этого (мнения) нам противопоставляют два учения: дуализм и христианство. Дуализм не позволяет (нам считать), что бог живет, противоположно живущему из нас, что он инако слышащий, видящий (и ведающий). Христианство же не считает возможным, что бог живет без жизни, (ф. 84) ведает без знания, что он живет самим собою и ведает самим собою. Пусть не возражают и не ошибаются, толкуя наши слова: «бог ведает самим собою, а не чем-то другим», что, по нашему мнению, он (бог) знает только себя. Мы этого не думаем, нет, боже сохрани. Мы разумеем (словами): «он живет самим собою и ведающий самим собою», что он не составной, чтобы нуждаться жить жизнью особой от него и ведать знанием, находящимся вне его сущности. Это наше мнение известно каждому, кто читал наше сочинение.

Обратимся к приверженцам дуализма и скажем им: «объясните нам знание вселенной, смешано ли оно из темного и светлого». Если они подтвердят это, мы скажем: при этом, вы считаете, что вселенная состоит из двух бытий несмешиваемых, а между тем страны и вселенная смешаны по аналогии с тем, что мы видим. Если они согласны с этим и так решают, то это их обязует признать, что вселенная, состоящая из двух бытий, смешана непременно, и в таком случае эти два бытия смешаны целиком, а не части их. Но это противоречит учению дуалистов. Если они скажут, что вселенная состоит из бытия светлого и темного в смешанном виде, то мы укажем, что это противоречить тому, что мы видим, ибо рассматриваемая нами

по аналогии вселенная не смешана, так как раздельность прежде чем смешанность. «По меньшей мере необходимо, чтобы вы сообщили, как вы сами себе разрешили следующее: Мы также утверждаем, что ученый, которого мы наблюдаем, непременно обладает знанием, наблюдаемый нами живущий обладает жизнью. Это относится к живущему и ученому, (ф. 85) нами наблюдаемым; но мы знаем по аналогии, что другой знающий не живет жизнью и не ученый знанием, а живет без жизни и ученый без знания, и что творец противоположен творимому. Этот (первый) живущий и ученый различен и сотворен, а (второй) живущий и всеведущий, по аналогии постигаемый, есть творец». У них нет возражения против этого, и им от этого не отделаться; необходимо им согласиться с нашим мнением. Подтверждается таким образом все, что мы требовали соответственно тому, что мы приводили им примеры и возражали им.

Что же касается христиан, то мы спросим их: «если, по вашему мнению, не представляется логически возможным, чтобы бессмертный жил без жизни и чтобы всеведущий знал без знания, сообразно тому, что мы видим воочию, то почему вы не считаете также логическим абсурдом (положение), что он живет жизнью, не будучи подвержен смерти, что он ведает знанием и не подвержен невежеству, аналогично с тем, что мы наблюдаем в отношении (обычно) живущего». Если они допускают последнюю (аналогию), то это обязывает их признать, что господь их живет жизнью и подвержен смерти, ведает знанием и подвержен неведению. Если же они отрицают это и скажут: «всякий живущий и знающий, наблюдаемый нами, живет жизнью и ведает знанием и подвержен смерти и неведению. Но умозрительно мы постигаем, что живущий и ведающий в невидимом (мире) — творец — живет жизнью и ведает знанием, не будучи, однако, подвержен смерти и неведению». На это мы им возразим: «в таком случае вы должны также согласиться с нашим положением, что в видимом мире мы наблюдаем исключительно живущего жизнью и ведающего знанием, но умозрительно мы постигли, что живущий и ведающий (ф. 86) в невидимом (мире) — творец — живет без жизни, в отличие от нас, и ведает он не так, как мы (ведаем)». На этот вопрос они не имеют никакого ответа, как дуалисты не имели возражения на предложенный нами им вопрос. Бог достоин прославления и благодарности.

Прибавим еще здесь вкратце слово касательно учения еретиков, для подтверждения (существования единого) бога. Дуалисты говорят, что он (бог) — свет, подобный видимому свету. Считающие себя монотеистами утверждают, что бог (представляет собою) обычное тело с человеческой формой, что он (состоит) из мяса, крови, кости, жил и прочего. Другие утверждают, что он (бог) имеет форму, подобную человеческой, но он не состоит из мяса, крови и костей. Еще некоторые говорят, что он — тело без формы. Мы сошлемся на наше знаменитое — об опровержении этих учений — сочинение, исключая всякое намерение придать ему значение большой хвалы; бог поможет нам в постижении совершенства.

Дуалисты утверждают, что бог — свет, подобный видимому нами свету, или видимый нами свет — (часть) того света, который, по их мнению, есть бог. Относительно этого мы скажем: «объясните нам, телесен ли видимый нами свет?». Если они ответят положительно, мы скажем: «в таком случае (последний) делим и пределен, и этот род света не может быть часть его (божьего света)». Если они скажут: да (м. б. часть его света), то скажи: «если он видимый свет) часть того света (божьего), (то они оба предельны), ибо нет у вас разницы между частью и целым его, как нет разницы между частью и целым каратом золота и всем золотом. А это обязывает вас допустить, что этот (видимый свет) и весь (свет) тоже пределен, (ф. 87) и (следовательно) опровергается ваше учение, что они оба (свет и тьма) беспредельны со всех сторон». Если они скажут, что они не подлежат противопоставлению, то мы скажем: что суждение о свете, который мы наблюдаем, не может быть применимо к свету бытия ни в отношении качества и ни в отношении сущности (последнего); равно не может быть одинаковое суждение о тьме, которую мы видим, и о тьме (бытия). А в таком случае они неправильно утверждают, что божья сущность есть свет, подобный тому, который мы видим.

(Рассмотрим мнение тех), которые утверждают, что он (бог) есть тело с формой подобной человеческой форме, только он (не ест) ни мясо и ни кровь. Против этого мы скажем

если он — тело с формой, то у него должен был быть ваятель, аналогично с тем, что мы наблюдаем в действительности, что всякое тело с формой продукт мастера. Если же было бы возможно, чтобы существовало тело с формой, не будучи делом мастера, то нужно допустить, что вся вселенная, представляющая собой тела с формами, не имеет ни мастера и ни творца, но такое мнение — явный абсурд Далее, те, которые утверждают, что бог имеет форму и состоит из мяса, крови и кости, обязаны сделать вывод, что человек сотворил человека,— (должны) верить, что человек творец мира, — спаси боже от этого; — он (бог) выше такого представления. Те же, которые утверждают, что бог — тело без формы, (должны допустить) одно из двух: либо он представляет тело, имеющее длину, ширину и глубину, либо — не имеющее этих (измерений). Если они допускают, что он — тело с длиною, шириною, глубиною, то он неминуемо должен быть образный, — круглый или угловатый, — а образ и форма предполагают мастера (ф. 88) и ваятеля. Если они скажут, что у него нет образа, равно как нет у него формы, то тогда отпадает, что он — тело с длиною, шириною и глубиною. Если же они утверждают, что он не есть тело с длиною, шириною и глубиною, то исключается, чтобы он был в действительности тело, и их именование его телом лишено тогда всякого значения.

Вот наше мнение, по возможности кратко изложенное нами тут при повествовании о разных учениях, (мнение), которым подтверждается (существование) бога; он могущественный и величественный, священный и всевышний.

И. Гинцбург.

Мусульманские сказания о пророках по Рабгузи

П. М. Мелиоранский, признавая за قصص ربغوزی большое лингвистическое и историко-литературное значение, имел в виду предпринять издание всего Рабгузи по лондонскому списку. Но ему удалось издать в качестве образчика текста قصص в его старой первоначальной редакции только «Сказание о пророке Салихе».[1] В рукописях же П. М. Мелиоранского (в библиотеке Ленинградского университета) оказалось еще несколько неиспользованных им отрывков Рабгузи — копий с лондонской рукописи.

Ниже предлагается один такой отрывок, сличенный мною с рукописями ربغوزی Государственной публичной библиотеки и Азиатского музея Академии Наук, как продолжение труда П. М. Мелиоранского. Отрывок этот содержит в себе рассказы: о принесении в жертву Исмаила, о построении Каабы и о детях Исхака.[2]

Сокращенное обозначение рукописей:

LM — Лондонская рукопись XV в. (Британского музея)[3] по копии П. М. Мелиоранского.

K — рукопись Государственной публичной библиотеки (из коллекции Кауфмана), XVII в.

A — рукопись Азиатского музея № 361 a; конца XVI, начала XVII вв.

A_2 — рукопись Азиатского музея № 361 b.

[1] الظفرية Сборник статей учеников профессора бар. В. Р. Розена. СПб., 1897 г., стр. 279—308. Ср. Dr. C. Brockelmann. Ali's Qissa'i Jūsuf. Berlin, 1917, p. 3 (сноска).

[2] А. Н. Самойлович. Памяти П. М. Мелиоранского. СПб., 1907 г. стр. 21 (отт. из ЗВО, т. XVIII). Его же: Среднеазиатско-турецкие надписи на глиняном кувшине из Сарайчика. ЗВО, XXI, 045.

[3] Ch. Rieu. Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum, 1888, p. 269—272. Ср. рец. В. Р., ЗВО, III, 287—288 стр.

D — рукопись Государственной публичной библиотеки; новый список.
Ильм. — печатное издание قصص ربغوزی проф. Н. И. Ильминского, قزان ۱۸۰۹; есть и перепечатка этой книги, изд. Шемсу-д-дина Хусаинова 1881 г.[1]

Остается упомянуть, что в Самарканде у Фитрата имеется еще один список قصص ربغوزی, судя по изданному им отрывку не лишенный научного интереса и значения.[2]

Текст по лондонской рукописи (f. 49ᵇ).

قصهٔ ذبیح اسماعیل علیه السلام علمالار[3] اراسیندا اختلاف بار[4] ذبیح اسماعیل مو ایردی یا اسحاق مو[5] عرب قموغ[6] ایتور[7] ذبیح اسماعیل ترور عرب قموغی اسماعیل اوروغی[8] ترورلار[9] جهودلار توریت دا[10] خبر بیرورلار کیم ذبیح اسحاق ترور انینک اوچون کم جهودلار و ترسالار اسحاق اوروغیندین ترورلار بعضی[11] لار ایمیش لار ایکی لاسی[12] ذبیح ترورلار بر یولی[13] اسماعیل ایردی بر یولی اسحاق[14] تمسک قیلورلار بو حدیثکا[15] رسول یرلیغادی. انا ابن الذبیحین معنی سی اول بولور ایکی بوغوزلانمیش نینک اوغلی من موندین مراد اسماعیل تقی اسحاق ترور تیمیشلار سوآل مصطفی علیه السلام اسماعیل دین تورور اسحاق دین ایرماز[16] ایکی بوغوزلانمیش نینک اوغلی من تیمات[17] نتاک بولور جواب عرب نینک عادتی بار عمّنی تقی[18] اتا تیورلار علمالار بریسی[19] ایتور[20] اکر اسماعیل ذبیح ایردی تیب اوچ طلاق اند[21] ایچسا[22] ایغلوکی[23] طلاق بولمغای[24] انینک اوچون کم الله تعالی قرآن ایچیندا اسماعیل نی قربان قیلینمیش[25] قصه‌سین[26] تمام قیلینمیش دا[27] خبر بیرور[28] یارلیقار قوله تعالی و بَشَّرْنَاهُ باسحاق نبیًّا مِنَ الصَّالحین اما درست راق قول اول ترور کم انا ابن الذبیحین دین مراد بر[29] اسماعیل تورور ینا بری اتاسی عبد الله ترور خبردا[30] کلور مصطفی علیه السلام نینک[31] اولوغ اتاسی عبد المطلب وقتندا زمزم قذوغی[32] قورودی[33] تنکری عزوجل برلا نذر قیلدی تنکری عز و جل سف برسا بر اوغلوم نی قربان قیلغای من تیدی اما

[1] Подробнее о всех рукописях см. П. М. Мелиоранский. Сказание о пророке Салихе.

[2] ئوزبیك ئەدەبییاتی نەمۇنە لەری. Самарканд - Ташкент, 1928, I, стр. 104 и сл.

[3] A, K علما [4] A_2 еще کیم [5] A ایردی [6] A, K слова قموغ нет. [7] A ایدی [8] A اوروغیندین [9] A ترور [10] Ильм. دین [11] A, K еще علما [12] K ایکالاسی [13] A, A_2, D قورلا [14] A еще ایردی [15] A_2 قا [16] A_2 ایرماس [17] K нет. [18] Так A, A_2, K и D; LM опис. [19] A برسی K بیریسی [20] — ایتا sic! [21] A_2 انت [22] A_2 — سام [23] A ایغلوکی; A_2 کوم — D اویلوکم [24] A, K بولماغای; [25] A قیلمیش; A_2 قربان قیلنمش دا کیذین [26] A قصه‌سین تمام یاد قیلمیش دین سونک [27] K یاد قیلمیش دا [28] K بیرو [29] A بری; K بیر [30] D еще انداغ [31] A — نونک [32] A قویوغی; D قودوغی K قوذوقی [33] A, K قوریدی; A_2 еще: ایرسا محمد علیه السلام ننک [اولوغ?] اتاسی

علمالار ايميش‌لار عبد المطلب نذر قيلدى ايذى عز و جل منكا اون اوغول برسا قموغ [1]
ساز سلاح اليب توقوش كونى منينك اونكومدا [2] تورسالار انى [3] كورسام برين [4] قربان
قيلغاى من [5] تيدى [6] اول كون عبد المطلب نينك [7] توقوز اوغلى بار ايردى حارث ابو
لهب عباس حزار [8] حمزه [9] مقدم [10] حجل [11] زبير ابو طالب [12] قموغ لارى بر انادين [13]
اونونجى عبد الله توغدى اذين [14] انادين قموغ دين عبد الله نى ارتوقراق [15] سفار [16] ايردى
قرعه سلدوردى [17] قايونكوز [18] آتينغا جيقسا [19] انى قربان قيلاين [20] تيب قرعه عبد الله
آتينكا جيقدى [21] عبد المطلب پچاق الدى عبد الله نى قربان قيلغالى [22] عبد [23] الله غه
اوغرادى [23] عبد الله نينك اناسى قرينداشى [24] بار ايردى بنو [25] مخزوم اتليغ اولارنينك [26]
سوزلارى مكه دا يورير [27] ايردى ايركليك [28] باى ايرديلار عبد الله نى قربان قيلغالو
ايزماديلار [28] شام ولايتيندا بر فال اجغوجى [29] خاتون بار [30] انكا كيشى ايذا بيرينك [31]
اول ما حكم قيلسا انينك سوزينجا [32] قيلينك [33] تيديلار ايلچى لارى [34] باريب سورديلار
ايرسا اول [35] ايدى [35] عبد الله نى تورغوزونك [36] تقى اون تفا [37] تورغوز ونك قرعه سالينك
تفا آتينغا جيقسا تفانى قربان [38] قيلينك عبد الله قالسون عبد الله آتينغا جيقسا
ينا اون تفا [39] ارتورونك [40] قرعه سالينك بو طريق [41] برلا [42] اونار اونار [43] ارتورونك [44]
قرعه سالينك تيفا آتينغا جيقغونچا [45] [انداغ قيلدى‌لار تفا يوزكا [46] تيكدى ايرسا
آنجادا تفا اتينغا جيقدى [47] يوز تفانى [48] قربان قيلدى‌لار عبد الله قالدى بو كون
شريعت دا آر [49] بهاسى يوز تفا [50] اندين قالدى رسول عليه السلام نينك انا ابن
الذبيحين تيميشى بو تورور يانا روايت قيلورلار ابراهيم [51] توش كورميش دا ايدى‌لار
يا ابراهيم قم [52] قرب القربان قوبغيل قربان قيلغيل ابراهيم تانك [53] برلا قوبدى [54] يوز
قوى كلتوردى قربان قيلدى ايكينچى كيچا [55] ينا توش كوردى [56] يا ابراهيم قُم و قرب

[1] A, K قموغى [2] K مده — [3] A, A_2, D подробнее. A_2: (A قموغ (سلاح كيب قلج باغلانيب (باغلاب A) يربيق يشيق كيذيب سونكو كوتروب توبوز توتوب اوق يا تيب آليب اونكومدا تورسالار... [4] A برسنى [5] A قيلغام [6] A تيب
[7] A نونك — [8] A صراد; Ильм. ضرار [9] D حمز [10] Ильм. مقوم [11] Ильм. جحل; A, A_2 ححل [12] Ильм. ابى طالب; A ابو طاليب [13] A, A_2, Ильм. بيرانااليغ
[14] A, Ильм. اوزكا [15] K ارتوغراق, A, Ильм. ارتوق [16] A سپفار, K سپيفار ايرديلار
[17] A سالدى [18] A قيونكيزنينك [19] A چقسا [20] A قيلاليم, A_2 قيلغو بولدى
[21] K جيقتى [22] A قيلماغا [23] A, K нет. [24] K لارى — [25] Так в K; LM ينور
[26] A_2 еще اول كون [27] A يوريور, K يورور [28] Так по A_2 [29] A قيلغوجى, K كوركوچى [30] Так в A, LM еще ايردى [31] A, A_2 ايذينك [32] A ونجا —
[33] A_2 قيلالنك [34] Так Ильм.; A A_2 قصدلار بارديلار [35] LM нет; добавл. по A, A_2, K.
[36] K تورغوزينك [37] K تيفانى [38] Отсюда в K большой пропуск до слов من ادعى محبتى اذا [39] A تيقا [40] A تورغوزونك [41] A طريقه [42] A اوزا [43] A_2 اونا اونار;
A еще تيقا [44] A تورغوزونك [45] چقغنچا [46] A يوزينكا [47] A, A_2 چقتى
[48] A تيقا [49] A ايرقاتى; A_2 ايرقاتى ننك [50] A еще تيماك بولور اندين ترور
[51] A ابراهيم غا [52] A еще و [53] A_2 تنكلاسى [54] A, A_2 قوبتى [55] A, A_2 تونلا
[56] A, A_2 еще ايديلار

القربان ابراهيم تانك برلا[1] قوبدى يوز تفا[2] قربان قيلدى اوجونجى كيجه ينه توش
كوردى[3] قُم وقرب القربان ابراهيم[4] ايدى فما قربانى منينك[5] قربانم نى[6] ترور نانى
قربان قيلاين[7] ايدى‌لار بزدين آذين[8] كيم‌نى سفدونك ايرسه انى قربان قيلغيل[9]
قوله تعالى[10] قال اذبح ولدک بيلدى كم اسماعيل‌نى قربان قيلغو[11] ياريندا‌سى[12]
هاجرغه ايدى بر عزيز دوستوم بار بو اوغولنى تيلايوا[13] تورور كلتوركيل كوراين تيب
ايمدى اسماعيل نينك بشينى[14] سجينى[15] يوغيل[16] اندا ايلتاين[17] تيدى هاجر
اسماعيل‌نى يودى سجينى ترادى اريغ تون‌لار كذدوردى ايرسا اسماعيل يولاق[18]
كوروک‌لاندى[19] اناسى[20] اسماعيل نينك يوزينكا[21] باقدى[22] ايدى آى تاك يوزين كون
تيک كوركين قلم تيک كوزين[23] اوق تاک كربوكين نار[24] تيک ينكاق‌لارين[24] عقيق تاک
ايرينلارين ينجو تاک تيش‌لارين[25] بسته تاک اغزين[26] قزيل منكزين سيليغ[27] اوازين[28]
بوينين قوجوب اوبوب ايدى[29] بيت[28]

ای كونكلوم آفونجه‌سى[30] اوغراب يراق [غه] برماغيل يرليقا[31] يلغوز آنانك بغرينى
اولدورماغيل[32] اوشبو كيتماكيدين اولماكم‌نى تيلار ايرسانك سنا (?) من اونكوندا اولاين
سن ايچيم[33] يندور ماغيل[34].

تيب[35] اينكرايو كوز ياشى كونكول كوينوكى برلا اسماعيل‌نى كوندورو چقتى[35]
ابراهيم بارورد[36] يب آلدى بيجاق برلا بيلينكا[37] سوقدى[38] تاغغه[39] بارو بشلادى[40]
هاجر ايدى قونوق قا[41] بارورمن تيورسن[42] يب‌نى تقى[43] بيجاق‌نى نى[44] قيلورسن
ابراهيم ايدى[45] قوى آلو كيلكاى‌ميز[46] تيدى تنكرى تعالى تيليندا قوى يوروتدى[47]

[1] D صباح [2] D اوكوز [3] A еще ايديلار [4] A еще قوبتى [5] A مينم
[6] A نا [7] A قيلايم [8] A سوندک [9] A еще تيب [10] ? В Коране нет.
[11] A قيلماق كراک; A_2 قيلغوسى [12] A еще كون [13] A تيلايو; A_2 تيلايور
[14] A_2 باشين [15] A_2 چين — [16] A, A_2 تراغيل [17] A الاتاين [18] Так A_2;
LM غايت [19] Так A_2; LM كوركلوک‌لاندى, A كوركاوک بولدى [20] A, A_2 еще هاجر [21] A_2 تبا
[22] A, A_2 باقتى [23] A_2: قارا قاش‌لارين, Ильм.: قرا ياشلارين [24] По A_2; LM нет. [25] A —لارى
[26] A اغزينى [27] A_2 سليک [28] A нет. [29] Текст в конце скомкан; A_2 подробнее: قزيل
منكزين سليک اوزين ارتوج تيلى تيک اوزون بوينون قيل تيک نچکا بيلين كورار كوزين
بغرين كوب آرتوق سيوب بوينون توتوب قسا قوجوب قاتيغ اوبوب هاجر انا اغزا ايدى
اى كونكل نظم ايدى. [30] A нет. [31] LM «м. б. يرليق» [32] A нет. [33] A ايچيم‌نى [34] A_2 اى كونكل
اونچى من اوغراب ... يرليقا يالغوز انانكنى باغرينى ... اوشبو بار مقدين [بارمقده D]
اولار منى تيلار ايرسانك اوغول من اونكونكدا اوق اولاين سن ...[Ильм. اى كونكل
اونچاسى اوغراب ايراق غه بارماغيل يرليغه يلغوز اتانك نينك بغرينى اولدورماغيل
اوشبو بارماق دا سين اولما كيم تيلار ايرسانك اوغول [سن اولماك كمک (?) تيلار D] مين
ايلايينكدا اولايين [ايلكنكدا اولاين D] سين ايچيم ياندورماغيل [35] По A; в LM
нет. [36] По A_2, D [37] Так по A и A_2; LM مينكينكا [38] A_2 باغلادى;
A سوقتى [39] A_2 (?) تاغ تبا اوغادى [40] A بشلادى‌لار ايرسا [41] По A; LM قوى‌غا
[42] LM на полях: тејӱреін; Ильм. سين ايتور; A تيب تيورسن [43] A нет.
[44] A نا [45] A еще بر [46] Так по A, LM اليب‌كلورمن يا كلكاى‌من [47] A يوريتى

ایرسه اوشماح دین[1] قوی کلدی اسماعیل قورتولدی[2] ابراهیم[3] یوریدی[3] اسماعیل‌غه
ایدی سونکومچه کلکیل تیدی اسماعیل ابراهیم نینک سونکونچه[4] بارو بشلادی
ابلیس نینک[5] صبری قالمادی اوزینی آدم تاک قیلیب اسماعیل‌غه کلدی ایدی اتانک
سنی قنجه[6] ایلتور[7] بیلورموسین ایدی دوستونکا ایلتا تورور[7] ابلیس ایدی سنی
قربان قیلماق‌غه[8] ایلتا تورور[9] اسماعیل ایدی قایو اتا اوغلینی[10] قربان قیلمیشی
بار[11] ایدی تنکری یرلیغی برلا قربان قیلور من[12] تیور اسماعیل ایدی تنکری یرلیغی
بولمیش بولسا مینک جانیم بولسا[13] فدا قیلدیم[14] تیب رضا بیردی ابلیس ایدی بو
اوغلان نی[15] ایکا[16] بیلمادیم هاجرغه براین تیب بردی بیت سف‌دا توغغان[17] بط[18]
بلاسی نجا بولسا[19] اول کیچیک کینک تنکیز نینک سفی انی[20] ایلتوماس[21] اقسای
تیک[22] عورت‌لار ضعیف‌راق بولور تیب هاجرغه کلدی[23] ابراهیم اسماعیل‌نی قنجه[24]
ایلتور بیلورموسن ایدی دوستینکا ایلتور ابلیس ایدی[25] قربان قیلغالی[26] ایلتور هاجر
ایدی قایو اتا اوغول‌نی قربان قیلمپشی بار[27] ابلیس ایدی تنکری فرمانلادی[28] هاجر
ایدی ای احمق تنکری یرلیغی برلا[29] بولسا هزار جان فدا بولسون تیدی ابلیس
نومید[30] بولوب ینه اسماعیل تبا گلدی وسوسه قیلو بشلادی[31] اسماعیل اتاسینی
اوندادی ایدی بر ابوشقا[32] کلیب منی فسوس توتار[33] ابراهیم ایدی اول شیاطان
تورور تاش[34] تاشلاغیل کیتسون تپدی اسماعیل یتی تاش الیب اتدی[35] اول یردا
تاش اتماق حاجی‌لارغه سنت[36] قالدی ابراهیم تاغ بشینکا[37] آشدی[38] بیچاق‌نی
تاش‌غه[39] جالدی تقی[40] یغلایو اغاز[41] قیلای[41] اسماعیل ایدی نلوك یغلایورسین ابراهیم
ایدی ای اوغلوم سنی توشومدا بوغوزلایور کورارمن قوله تعالی قال یابُنَیَّ انی اَرَا فی
المنام انی اَذْبَحُكَ فانظُرْ ماذا تری اسماعیل ایدی ای اتا مولی دوست‌لوقین[42] دعوی
قیلورسن مولی[43] دوست‌لوقین دعوی قیلور کیشی اوذیر[44] موبولور اوذیماسنك بو
توشنی[45] کورماکای[46] ایردینك ینا ایدی اما[47] سمعت ما[48] اوحی الله تعالی الی بعض
انبیائه[49] کیف[50] من ادعی محبتی اذا جنه اللیل ینام عیناه * عجبًا للمحب کیف

[1] A اوچتماحدین [2] A_2 قوتولدی [3] A_2 нет. [4] A سونکینچا [5] A نونک — [6] A, A_2 قایدا [7] A الاتور [8] A قا [9] A الاتور; A_2 ایلتور [10] A اوغلونی [11] A_2 еще ایردی [12] A_2 قیلور [13] A еще تنکری یولیندا [14] A قیلغایمن [15] Ильм. اوغلاننی یولدان ازغورا [16] A انکا [17] Так A_2, LM تورغان [18] A_2, Ильм.; LM اط [19] Ильм. بولسون [20] Так A_2; LM آتی [21] D ایلته الماس [22] LM нет; Ильм. اقساییتیك [23] A еще ایتور, A_2 еще سوردی [24] A قیدا, A_2 قایدا [25] A_2 еще انداغ ایرماس [26] A_2 قیلغالو, A الاتور (?) قیلما [27] A еще تیدی [28] A [A_2 تیور] [A_2 еще من] قیلور برلاقربان یرلقی تیب [29] A нет. [30] A نومیذ [31] A_2 اغازدی [32] Так A_2, LM پر [33] A منکا تشوش برو ترو رتیدی [34] A еще برلا [35] A, A_2 تیکدی اولتوردی [36] D میراث اتتی [37] A_2 یغه — [38] A еще اولتوردی; A_2 تیکدی اولتوردی [39] A تاشقا [40] По A_2; LM нет. [41] A, A_2 باشلادی [42] A_2 لیقین — [43] A_2 بو [44] A_2 اودیور [45] A_2 تشنی [46] A_2 کورکای [47] По A; LM ما [48] LM нет; по Ильм. [49] Этим кончается большой пропуск в K. [50] По A; LM нет.

ینام * کل نوم علی المحب حرام * قمقم یا[1] حبیبی کم تنام[2] * فان[3] طالب[4] الجنه
لا ینام * سفوک سفدونک ایرسه[5] اوذاغ تور مدام * سفوک سفکان[6] ایرکا[7] اوذیماق
حرام * ایر ایرسنک اوزون تون[8] تیلاکیل[9] تمام[10] * تلیملار تیلاک تونلا تابدی[9] تمام[10] *
اسماعیل آیدی ایذی یرلیغی نتاک ایرسه انداغ قیلغیل سن اوغلونک دین[11] کیچتنک
ایرسه من ما جانیم‌دین[12] کیچتیم[13] ایشکا[14] بویورغیل[15] تیدی[14] قوله تعالی یا اَبَت
اَفْعَل ما تُؤمَرُ ابراهیم ایدی ای اوغلوم نتاک صبر قیلغای سن ایدی ایذی عز وجل
تیلاسا منی صابرلاردین قیلغای تیدی قوله تعالی ستجدنی انشآء الله من الصابرینَ
ینا ایدی ای اتا ایفدا نلوک[16] منکا خبر قیلمادینک[17] انام‌نینک[18] اذاقینغا[19] توشوب
عذر قیلوب[20] سیوک (?)[21] دیدارین کوروب قالغای ایردوم ابراهیم[22] اوغلونی قوجتی
یغلاشتی‌لار اسماعیل ایدی ای اتا نی بویورودونک (بویورولدونک ?) ایرسا (?) قیلغیل
کیچیکماکیل سن و من تنکریغا عاصی بولمالینک ینا ایدی ای اتا مینم[22] اوج
وصیتیم بار ترور بری اول کم منینک الکیم[23] اذاقیم‌نی برک باغلاغیل بیچاق اغریقیندا[24]
تلبینب[25] تونونکوزکا قان[26] تیکماسون[27] ایکینجی[28] یوزومنی توبان توبراقغا کمشونکوز
کوزونکوز یوزومیکا توتسار بولسا[29] اتالیق شفقتی[30] تبراشیب[31] بچاق توتماقدا[32]
تقصیر بولماسون اوچنج[33] اول ترور منی موندا ق قربان قیلیب مندا[34] کذین[34] ایفکا
بارسانکیز[35] انامغا میندین سلام برینک ینا ایدی ای اتام نی یردا بر قرا سقاللیغ
یکیت نی کورسانک مینم یکیت لیکیم‌نی ساقینغیل[36] تقی نی[37] یردا یاشداشیم[38]
کورسانک مینم یوقلو[قو]منی ساقینغیل تقی نی یردا دوستلاریم‌نی کورسانک مینم
باردوقومنی [بارلوقومنی чит.] ساقینغیل قچان منی استاسانک اولوکلار اراسیندا استاکیل
قچان منی کورماککا تیلاسانک کوروستانغا بقغیل قچان علم[39] اوکرانور قولداشلاریم‌نی
مکتوبدا ایغلیب اولتورغانلاردا[40] کورسانک مینم لحدا یلغوزلوقمنی[41] ساقینغیل تیب وصیت
قیلدی اندا کیذین ابراهیم اسماعیل نینک الکین اذاقین باغلادی یوزین توبراق[42] غه
یمیشتی[43] قوله تعالی فَلَمّا اسلما و تَلَّه لِلْجَبِینَ بچاق‌نی بوغوزینکا اوردی کوجی

[1] K нет. [2] K ینام [3] A, A_2 нет; Ильм. و [4] LM طلب [5] K — سا
[6] A سوکان [7] A, K ارکا [8] A, K اوزون تونلا تیلاکینک تیلا [9] K ,تپتی
LM еще تابای, A, A_2 нет. [10] A_2, K مدام [11] A, A_2 اوغولدین [12] A, A_2,
K بشیمدین [13] A еще نی [14] A еще یورودونک ایرسا قیلغیل تیدی
[15] A_2, K تورغیل [16] A نیچون [17] A еще اول ضعیفه [18] A — نونک
[19] A اذاقینکا [20] K قولوب [21] K سونک [22] По A. [23] A ایلیم
[24] K — دین [25] A_2 تبینسام [26] A, A_2 قانغا [27] A, A_2 بولغانماسون [28] A еще
اول ترور [29] По A; LM ... یوزومنی قوذی قیلغای سز یوزومنی کوروب اتالیق
[30] D مهر [31] A_2 تبراتیب; D تبرانماسون [32] A_2 تارتماقدا [33] Весь третий
пункт по A; LM [K کونکلاکیم برلا سجیم نی انامغه قمارتغو الا برینک [ایلتا برینک
[34] По A_2; A нет. [35] A_2 بارسانك [36] A_2 ساغین غیل [37] A нет.
[38] A_2 — شلاریمنی [39] A_2 بنک [40] A_2 — لارین [41] A_2 تار لحدنا یالغوزلوقومنی
[42] K توپراقغا A_2 — توفراق [43] K سَالدی

بارینجا ترتدی [1] کیسمادی ینا [2] ترتّی هم کسمادی اوجونچی ینا جالدی هم کسمادی [2]
نجی [3] حیله قیلدی ذرّه [4] کیسمادی بعضی‌لار ایمیشلار اسماعیل‌نی ابراهیم باغلایوردا
ییغلایور ایردی پچاق‌نی ترتاردا [5] اسماعیل کولدی ابراهیم ایدی نی [6] اوجون کولارسن
تیسا [7] بچاق اوزا بسم الله الرحمن الرحیم بتیکلیک کورارمن ای اتا سفونج سنکا
بچاق [8] اوزا تنکری [9] آتی بتیکلیک مونداغ [10] بولسا منینک [11] بوغوزوم نتاك کیسار
تیدی بعضی لار ایمیش‌لار بچاقنی اسماعیل بوغوزینکا اورماسده [12] بورون جبرائل‌کا
یرلیغ [13] بولدی اَدْرِكْ عَبْدی بات [14] یتکیل بیچاق‌نینک یوزین اوفورکیل [15] سدرة
المنتهی‌دین قانت توقیب اینیب اوفوردی [16] اوج یولی [17] پچاق‌نی ترتدی [18] اوتمادی [19]
اوفکالاب [20] بیچاق‌نی یرکا جالدی بیچاقدین اون کلدی ای خلیل [21] سن کیسکیل
تیورسن جلیل [22] کیسماکیل تیور سنینك [23] سوزونك آلغینجا [24] ایذی ایمشین
توتسام بخشی [25] بولغای ینا [23] داقی مونداغوق قجان قیامت کونی بولسا آمنا
به و صدقنا محمد اومتی نینك [26] عاصی‌لاردین [27] تموغغا کیفورسالار تموغ اوتی اولارنی
کیفورمکای [28] مالك اوتغا [29] ایغای نلوك کیفورماس سن [30] اوت ایغای ای مالك سن
کیفور کیل تیورسن اما مالك الملوك [31] ایتور کیفورماکیل [32] سنینك ایمشنك توتغینچا
الله ایمشین توتسام یکراک تورور تیب ایدی [32] اول حالدا یتی قت کوك قبوغ لاری [33]
اجیلدی فریشته‌لار نظاره‌غه توروقتی‌لار تقی یغلاشتی‌لار عرش برلا یتی قت کوك [34]
ایرغاندی تقی بر روایت دا انداغ کلور فریشته‌لار مناجات قیلدی‌لار ایدیلار آلهی
لوح المحفوظدا کورارمیز آخر الزمان [35] پیغمبری [36] اسماعیل اوروغیندین بولغای تیب
اول محمدنینک حقی حدمتی اوجون [37] بواتا [اوغول‌غه فرح بیرکیل هوادین اون
ایشتیلدی ای ابراهیم توشنکدنی کونیکا جیقار دینک قوله تعالی ونادَیْنَاهُ ان یا
ابراهیمُ قَدْ صدقْتَ الرؤیا سن اوز سوزونکا [38] یتینك [39] بزما [40] ینوتین بردیمیز [41] قوله
تعالی انا کذلک نجزی المُحْسِنین اول جزا بو ترور بو قوچ‌نی الغیل قربان قیلغیل
اوغلونک سلامت قالسون قوله تعالی و فدیناه‌بذبح عظیم جبرایل دین اون ایشتیدی [42]
الله اکبر الله اکبر ابراهیم یوقارو باقدی جبرائیل‌نی کوردی بر قوج [43] آلیب [کلور

[1] A, A_2 еще بچاق [2] По A, LM нет. [3] K نیجه [4] По K; LM нет. [5] A اسماعیل‌نینک بوغزینکا اوردی ایرسا [6] K نا [7] A, A_2 еще بو [8] LM нет; по K и A_2 [9] A نینک — [10] По A_2 [11] LM нет; по K [12] По K; LM دین — [13] LM فرمان; по A и A_2 [14] По D; LM ترک [15] A_2 ایورکیل [16] A بیچاقنینک یوزین اڤوردی A_2 — قاقیب کیلیب برقانت توقوب [17] По K; LM یتی [18] A еще جبرائل کیلیب بچاقنینک ایمیشلار ابراهیم بچاق قویمشدا؛ ارقاسین اڤوردی ابراهیم ینا ترتتی جبرائل یَنا اڤوردی اوج یولی [قورلا A_2] ترتتی [19] A, K کیسمادی [20] Так A_2; LM قهر قیلیب [21] A_2, A ابراهیم [22] A ایذی [23] LM нет; по A. [24] A_2 الغونچه [25] A_2 یکراك [26] Так A; LM امتینی [27] LM нет; по A. [28] По A; LM کویورماکای [29] Так K; LM нет. [30] Так A; LM — کویور [31] A تنکری [32] Так A и A^2; LM нет. [33] K قپوغ‌لاری [34] По A и A_2; LM کوك [35] A زمان [36] A, A_2 یلاوچ محمد [37] По A_2; LM нет. [38] K سوزینکا [39] K بیتّینک [40] A تقی [41] A برکایمیز [42] A, K ایشتی [43] A_2 قوچقار

سفونمیشدا ایدی لا اله الا الله و الله اکبر اسماعیل‌قا ایدی کورکیل مولی عزوجل
سنی ما منی ما[1] بو ایمکاک دین قوتقاردی[2] اسماعیل باقدی قوچ‌نی کوردی ایدی
الله اکبر و لله الحمد خبردا انداغ[3] کلور کیم عید کونی[4] بو تکبیرنی ایسا جبرائیل
آمین‌نینک ابراهیم خلیل‌نینک اسماعیل ذبیح نینلك شفاعتین[5] روزی قیلغای
ابراهیم[6] اسماعیل ایلین آذاقین یزدی قوجنی اسماعیل غا بردی قوچ یکرادی اسماعیل
دین قاجتی منه تاغینکا اغدی سونکینچا باریب اندا قربان قیلدیلار ینا بر روایت‌دا
انداغ کیلقر کیم قچان جبرائیل قوی برلا یرکا ایندی ایرسا ابراهیم قرشو یوروب
قوی‌نی توتار بولدی ایرسا قوی قاجتی اسماعیل بغلیغ قوبوب باریب قوینی توتوب
کیلدی ایرسا اسماعیل‌نی یزیك‌لیك کوردی باغلارینکنی کیم یزدی تیب سوردی ایرسا
.سماعیل ایدی اول دوست کیم اولومدین نجات بردی باغدین تقی حلاص بردی [6]
ایمیشلار اول قوجقار[7] هابیل قربانی ایردی اوشتماح‌دا[8] سیموز ترور ایردی[9] اسماعیل
اوجون سوآل اتامو جوانمردراق یا اوغول مو جوانمردراق[10] بعضی‌لار ایمیشلار اتا
جوانمرد آنینك اوجون کم اوغول اجیغی[11] قتیغ تورور بعضی‌لار ایمیشلار اوغول
جوانمرد انینك اوجون کم اتا اوغول دین کجدی اوغول جاندین کیجدی جان عیال دین
عزیزراك ترور تقی ایمیشلار اسماعیل قربان قیلینسا مولی [غا] اولانور ایردی امّا
ابراهیم اولکینچا[12] انینك فراقیندا بولور ایردی تقی ایمیشلار ابراهیم جوانمرد[13] انینك
اوجون کم قربان خطابی ابراهیم‌غه کلدی اسماعیل‌غه کلمادی تقی ایمیشلار اسماعیل
قربان قیلینسا قیامت‌قا تیکی بو سنت مؤمن‌لارکا واجب بولغای ایردی اسماعیل
بوغوزلانمادی ایرسا مؤمن‌لارکا رحمت بولدی[14] سؤال بجاق اسماعیل‌غه ایردی ابراهیم
نلوك[15] ییغلادی جواب ابراهیم فانی دوست‌دین اذریلور ایردی اسماعیل فانی
دوست‌دین اذریلوب[16] باقی دوست غه اولانور ایردی جواب دیکر ابراهیم ییغیسی[17]
اسماعیل فراقینکا ایرماز[18] ایردی مولی فراقینغا ایردی[19] ابراهیم‌غه کورکوزدی فانی
دوست فراقی مونچه ییغلایور باقی دوست فراقی نتاک جواب[20] بولغوسی جواب دیکر
اسماعیل نی قربان قیلوردا مولی تعالی نورلاردا بر نورنی اسماعیل قا[21] کورکوزدی اول
نور خوشلوقیندا بجاق اغریغین[22] بیلمادی نتاك کیم مصر خاتونلاری یوسف[23]
جمالی‌نینک نوری خوشلوقیندا[24] الیکلارین کسدی تویمادیلار مؤمن‌لارغا انداغوق
اولار اول حال‌دا معرفت نورینی کورکوزوب اوز سلامین ایذغای انینک خوشلوقیندا
مؤمن‌لار اونکای‌لیق برلا جان برکای لار انشا الله تعالی اللهم هون علینا سکرة[25]
الموت قصه بناء کعبه اوّل کعبه یریندا آدم صفی بیت المعمورنی[26] بنا قیلدی نوح

[1] По A_2; LM مینی و سنی [2] K قوتاردی [3] По A; LM нет. [4] A, Ильм. کونلاریندا [5] A شفعت لارین انکا [6] LM нет; по A [7] A, K قوچ
[8] Так K; LM اوجماح [9] A سمورتوب ایردی; K سیمربتور [10] По A_2; LM без — راق [11] K اجیقی [12] Так K; LM اول کجه [13] A_2 — راق [14] A_2 قالدی
[15] A نجوك [16] A, A_2, K — لیب [17] A нет. [18] A یغلاماز [19] A еще یعنی
[20] A и K нет. [21] A, A_2, K — غا [22] A اجغین [23] A — نونك [24] Так K; A — یندین [25] A, Ильм. سکرات [26] A المعمور

پیغمبر روزکارینکا[1] تیکی توردی انکا زیارت قیلور ایردیلار قچان طوفان وقتی بولدی
ایرسه عذاب سفی تیکماسون تیب مولی یرلیغی برلا جبرائیل بیت المعمورنی
کوتوردی تورتونچ[2] قت کوکدا[3] اورناتدی اول ایف اندازه‌سینچا تاغ[4] شام ولایتیندن
کلتوروب بیت المعمور[5] اورنیندا قوذدی[6] ابراهیم عصرینکا تیکی ترور ایردی یرلیغ
بولدی ابراهیم‌غه بیت المعمور اورنیندا کعبه بنا قیلغیل تیب ایدی الهی اول یر
قایو ترور بیلماس من ایمیشلار اول[7] تاغ اورنیندین قوبدی جبرائیل ایدی اوش[8]
بنا قیلغیل تقی ایمیشلار مولی تعالی کعبه اورنینچا بر کیساك بولوت[9] ایذدی اول
یرکا کولکا قیلدی[10] اول کولکاکاتینکلایو کعبه‌نی بنا[11] قیلدی نوح یلاوچ[12] کمیسی
نینك تخته‌سی برلا سقفینی اورتدی بعضی‌لار ایمیشلار بر یلان کیلدی اول یردا
قوفرولوب[13] یاتدی اول اندازه برلا[14] کعبه‌نی بنا قیلدی تقی ایمیش‌لار اون
ایشیتدی ای ابراهیم بیش تاغدین[15] تاش کلتوروب انینک برلا بنا قیلغیل طورسینا[16]
طورزینا حرا لبنان جودی[17] سوآل مکه‌ده تاش تلیم ایردی بیش تاغدین تاش
کلتورماك‌دا[18] نی[19] حکمت[19] بار[20] ایردی جواب مولی تعالی یرلیغقار کیم بو ایفکا یوز
اوفوروب[21] بیش نماز قیلسا یا خود مونکا کیلیب[22] طواف قیلسا بو بیش اولوغ[23]
تاغ‌لار اغریقینچا یاذوقی بولسا قموغین یارلیغقاغای‌من قموغ عیب‌لارینی کیچورکای‌من[24]
جبرائیل تاش کیسدی فریشته‌لار یاری بیردی یونوشدیلار اسماعیل تیشدی تاشنی
کیسکاچ جبرائیل اسماعیل‌نی فرمان برلا تاش اوزا قوذار ایردی[25] تاش یورغا آط تیک[26]
ییلیب ابراهیم قا کیلور ایردی ابراهیم[27] تاشنی آلیب تام ییار ایردی[27] قایو تاش
ایریک[28] بولوب[29] یراغ‌سز بولسا ابراهیم[30] الکی یتکاچ رخام تیک بولور ایردی تورت
بولونکدا تورت کلمه ایتب تاشنی قوذدی[31] اولیندا[32] سبحان الله تیدی ایکنچی[33]
مونکوشیندا[34] والحمد لله تیدی[35] اوجونچی[36] دا[37] لا اله الا الله تیدی تورتونچی[38] الله اکبر
تیدی رسول یرلیقادی کلمتان خفیفتان علی اللسان ثقیلتان فی المیزان حبیبتان عند
الملك الرحمن وتلك الکلمتان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظیم و بحمده معنی
سی اول بولور ایکی سوز بار تیل اوزا[39] یونکول قیامت کونیندا ترازوغه[40] اغیر[39] مولی
حضرتیندا سفوکلوك اول ایکی سی[41] بو تورور سبحان الله و بحمد سبحان الله

1 وقتینکا 2 A, K تورتینچ 3 A کوککا 4 A_2 تاغنی 5 A_2 — ننك
6 A قویدی 7 A اولوغ 8 A موندا 9 A بولیت 10 K قیلیّب
11 По K 12 По A_2 13 A یغرولوب ; A_2 ایولارولوب ; D قورولوب 14 A, A_2 اندازه‌چه 15 A — نینك 16 A после названия гор تقی 17 Так A и Ильм.; LM جدی 18 A — ماککا 19 A حکمت نا 20 A, K нет. 21 K ایفوروب ; A اوروب
22 LM нег; по A, Ильм. 23 A_2 آتلیغ 24 A اوتکایمن تیب 25 A اولتورتور ایردی 26 A еще بولوب 27 LM нет; по A. 28 Так A, K; LM ایرینک
29 A нет. 30 A ابراهیم نونک قوتلوغ ایلی تیکمالیکی برلا قموغ رخام بولورلار ایردی
31 K قوذوتّی 32 A بر مونکوشیندا قوذار ایردی سبحان الله تیدی 38 A ایکینچ
34 A еще قویسا 35 A تیو ایردی 36 A اوجونچ 37 Так K; LM وا — 38 A تورتینچ مونکوشیندا قویسا; K еще ده — 39 A еще ایتماققا 40 A, A_2, (K) ترازوسندا آغر 41 A سو:

*

العظيم وبحمد[1] سوآل تيلكا يونكول‌لوكى[2] نتاك[3] ترور[4] ترازوغه[5] ما[6] اغيرليقى
نتاك ترور جواب[7] دنيا حالى آخرت حالى‌غه[8] منكزاماز[9] دنيا آرتوقلوقى آخرت
ايكسوكلوكى ترور دنيا[10] ايكسوكلوكى آخرت ارتوقلوقى ترور[10] قوله النبى[11] عليه السلام
زياده الدنيا نقصان الاخرة نقصان الدنيا زيادة الاخرة مونداغوق دنيا آغيرليقى
آخرت يونكول لوكى دنيا يونكول لوكى آخرت آغيرليقى بو كون تيلكا[12] يونكول لوك بردى
زماندا[13] تسبيح و تهليل ايسانك[14] كوز يوموب اجغونجه[15] عرش‌غه[16] اغار اوش تيل
يونكول‌لوكى[17] ينا دنيا اغيرليكى‌نى[18] قدم‌غه بيردى اوزون كون يوروسانك ايكى
يغاجدين[19] ارتوق باروماسين[20] اوش قدم اغيرليقى اما يارين ايشلار تترو[21] بولور
قدم اغيرليقين تيلكا برورلار تيل يونكولوكين قدم‌غه[22] برورلار كوز يوموب اجغونجه[23]
اوچ مينك ييل‌ليق صراط دين[24] كيجار ينا قدم اغيرليقين[25] تيلكا برورلار مؤمن
نينك طاعتى‌نى ترازونينك بر پله‌سينكا اورولغاى يازوق‌لارى[26] ب پله‌سينكا
اورولغاى يازوق‌لارى ارتوق كيلكاى يتى قت كوك‌نى يتى قت يرنى طاعت
پله‌سينكا اورغايلار يازوق‌لارى ارتوق كلكاى اول حالدا هوادين بر كيساك[27] كاغذ اوجا
كلكاى[28] طاعت پله‌سينكا قونغاى اول قموغ طاعت لاردين[29] يتى قت كوكدين يتى
قت يردين بو كاغذ ارتوق[30] كيلكاى اول كاغذنى آجيب كورسالار بو كليمه بيتيك ليك
بولغاى سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم وبحمده اوش قدم اغيرليقى تيلكا
بريلكانى بو تورور قجان كعبه تمام بولدى ايرسا ابراهيم[31] ايدى اذيا بزدين قبول[32]
قيلغيل ايشيتكلى سن[33] بيليكلى سن[33] قوله تعالى خبرا عنه[34] ربنا تقبل منا انك
انت السميعُ العَليم ينا دعا قيلدى‌لار بيزنينك اوغلانلاريميزدين بر يلاوچ[35] جيقارغيل
سننك كلامونكدنى اولارغا[36] اوقيسون[37] كتابونكدنى حكمتونكدنى اولارغا اوكراتسون يازوق
لارين[38] اريتو برسون عزيز سن حكيم سن قوله تعالى خبرا عنه[39] ربنا و ابعَثْ فيهم
رَسُولا يتلوا عليهم اياتك ويُعَلّمُهُمُ الكتاب والحكمة و يزكيهم انك انت العزيز الحكيمُ
خبردا انداغ[40] كلور محمد مصطفى عليه السلام يرليقادى[41] انا دعوة الى[42] ابراهيم و
بشارة عيسى و رؤيا اُمّى آمنة جبرائيل كلدى يرليغ تيكوردى اى ابراهيم خلقنى
حج‌قا اوقيغيل[43] قوله تعالى و اذن فى الناس بالحج ابراهيم ايدى آلهى قايوسين

[1] По A и A_2; LM нет. [2] K ليكى — [3] A_2 قايو [4] A, A_2 нет. [5] A, K ترازوده [6] Так по K; LM нет. [7] A, A_2 еще اول ترور كيم [8] K حالينكا [9] A اماس — [10] LM нет; есть A, A_2 [11] Отсюда в K большой пропуск до слов حق‌قا داعى خلق‌قا راعى [12] A تيلينكا [13] A برزمان [14] Так A_2; LM ايتسانك [15] A اچقينچا [16] A قا — [17] A еще بو ترور [18] A ليقين — [19] A_2 يعاج‌ليق [20] Так A_2, LM يوريماس‌سن [21] A اوزكا [22] A غا — [23] A اچقينچا [24] — نى [25] A ليقى نى — [26] A لارنى — [27] A еще پاره پاره [28] A كيليب [29] A يازوقلاردين [30] A اغرراق [31] A еще واسماعيل [32] A_2 پديرلاغيل [33] LM дважды повторяется местоимение سين: سين سن‌سن — سن‌سن, D سين بلكلوكى سن كوروكلوكى, Ильм. سين ايشتكان بيلكان سن سن تيب, A اشيتكليك سين بيليكليك [34] Так Ильм.; LM عنها [35] A پيغمبر [36] A قا — [37] A ايتسون A_2 اوقيو برسون [38] A يندين — [39] LM عنهم [40] По A, A_2; LM нет. [41] LM нет; по A [42] LM ابى [43] A اونداكيل

اوقاین[1] خلایق کوب من ضعیف من یرلیغ کلدی سندین اوقیماق مندین
ایشیتدورماك ابراهیم بو قبیس[2] تاغینغا آغدی اون قیلدی یا ایها الناس ان
الله تعالی بنی لکم بَیْتًا وَ اَمَرَکُم ان تحجوه فحجوه خلایقلار[3] اتا اونکورقاسیندین[4]
انا رحمیندین مؤمنین مؤمنات جواب ایدیلار لبیك اللهم لبیك[5] لا شریك لك
لبیك ان الحمد و النعمة و الملك و لا شریك لك[6] کم اول کون جواب ایدی ایرسا
نیجا ما جیغای ایرسا[7] حج اوتاکای تقی کم جواب ایمادی ایرسا نیجا ما کوجلوك
بای[8] بولسون حج اوتاماکای[9] قصۀ ولادة اسحاق علیه السلام ساره یوز اوتوز یاشامیش
دا کیدین[10] جبرائیل بشارة کلتوردی قوله تعالی فبشرناه باسحاق نَبِیًّا من الصالحین
تشریفین بولغان[11] و بشرناها باسحاق و من ورآء اسحاق یعقوب خلعتین کذکان[12]
و وهبنا له اسحاق و یعقوب نافلةً وکلا جعلنا صالحین خطابی[13] برلا مشرف بولغان
اسحاق یلاوج علیه السلام[14] * ابراهیم نینك اوغلی ایردی اسحاق مولی[15] سافجی
سی[16] * مینك یلاوج توغدی اندین بارجه[17] نینك اول باشجی سی[18] * حقفا[19]
داعی خلقفا[19] راعی هم بشیر و هم نذیر * دین شریعت اوکراتیکلی[20] [21] اوشتماح[22]
نینك هم[23] یوبجیسی * اول اومانج[24] کیسمیشدا[25] سونك بولوب مبشر[26] جبرائیل *
حق بشارت برلا برکان سارهنینك اونکلانجی سی[27] * اول ذبیح الله اینیسی ایکیز
اوغلانغا آتا * سکز اوغلان اراسیندا سناسانك ایکلانجیسی * دین شریعت توتسونی
(توسونّی чит.)[28] اطلانیب کوندورور[29] کوکا * مولی برمیش[30] ایردی الکیندا رسالت
قامجیسی * ساره یوز اتوز یاشاب اوغول دین اومانج سز کونکول کیسمیش ایردی
جبرائیل لوط یلاوج بوزونی نی[31] هلاك قیلغالی[32] کلمیش دا ابراهیم یلاوج قا قنوق
بولوب[33] ساره دین اسحاق آتلیغ اوغلونك بولور تیب بشارت بردی[34] قوله تعالی و
بشرناه بغلام حلیم قوله تعالی وبشرناها باسحاق و من وراء اسحاق یعقوب اول
سوزلار سونکرا[35] لوط یلاوج قصهسیندا کلکای جبرائیل بشارت برمیش دا یتی
کوندین سونك ساره سونکوکیندا[36] اسحاق بیلکوردی[37] تقو زایدا کیدین[38] اسحاق
توغدی اول کیجهمینك یولدوز کوکدین اینیب ابراهیم نینك ایفی تیکراسیندا
ییغیلدی ابراهیم مناجات قیلدی اذیا بو نی علامت ترور یرلیغ کلدی ای ابراهیم
بو اسحاق آتیلغ اوغلونك دین[39] مینك یلاوج بولغوسی[40] سفونمیشی[41] دا ایذیکا شك

[1] D چارلاین [2] Ильм. قریشی, D قرایشی [3] A, A_2 قموغ [4] A اونکورتقاسیندین
[5] A еще اللهم [6] A еще تیب [7] A, A_2 بولسون [8] Так A и A_2; LM нет.
[9] A еще والله اعلم [10] A دین — سونك [11] A еще اول [12] A, D کیکان
[13] D خلعتن ایشتکان [14] A еще شعر; D, A_3 نظم [15] A موسی [16] A_2 ساوجیسی;
A и Ильм. سقچیسی [17] A یلغوز; A_2 ینکلوغ [18] Этим кончается большой пропуск в K.
[19] K غا — [20] Так A и Ильм.; LM اوکراتکلی; K اوکراتیب [21] A еще سکیز [22] Так K
LM اوجماح [23] K еще دور [24] A еще امیذ [25] A تا — [26] A مثر (?)
[27] Так A; LM مچیسی —; K ایکلانجیسی [28] A قوسنی; K еще نی; A_2 توسوننی
[29] A کوندهرور; K, LM کوندور [30] A برومیش [31] A قومنی [32] Так K; LM قیلغالو
[33] A کیلیب [34] A еще کیم [35] A یکراق [36] D رحمیده [37] A بیلکُردی
[38] آی توکاندا ارسا [39] A اوغلونوتك ارقاسیندین [40] A بولغای [41] A سڤوندی

قیلدی[1] ینا آیدی آلهی اسحاق غه بو کرامت بردینک اسماعیل غه نی برورسن[2]
یرلیغ کلدی ای ابراهیم اسماعیل‌نی منکا تابشورغیل[3] انینک[4] ارقاسیندین
بریلاوج ایذغای من[5] محمد رسول الله اتلیغ بولماغای ایردینك یوز[6] مینک یکرمی
تورت مینک پیغمبرلارنی داقی سنی یراتماغای ایردیم[6] قموغنی[7] انینک سفوکلوکی
اوجون یراتدیم[8] ابراهیم سفوندی ساره‌غه خبر بردی[9] ساره شاد بولدی[10] ایذیکا شکر
قیلدی تلیم مال‌لاز بردی‌لار صدقه ابراهیم مینک قوی[11] یوز اوی[11] یوز تفا قربان
قیلدی اسحاق اولغاردی[12] ایرسه الیاس اوغلی بتول[13] نینک رفعا[14] اتلیغ قیزینی
قولدی[15] بو رقعا دین ایکی اوغول بولدی ایکیز توغدی اولوغی عیض اتلیغ کیچیکی[15]
یعقوب اتلیغ بو یعقوب عیض‌نینک آذاقی اوقجاسین توتا توغدی انینک اوجون
یعقوب اتادی‌لار انّه آخذ بعقب عیضٍ اسحاق یلاوچ نینک کوزلاری کورماس[16] ایردی
عیض اولغاردی[17] ایرسا آقچیلیق[18] قیلور[18] ایردی اناسی عیض نی ارتوق[19] سفار ایردی
کونلاردا برکون اسحاق عیض غه ایدی[20] کیذیك[21] نینك سوکلونچین[22] کونکلوم تیلار[23]
قچان کیذیك[24] نی سونکلونمیش قیلیب منکا[24] کلتورسانك یمیش دا کیذین سنکا
یلاوچ‌لیق دعاسین قیلاین تیدی عیض اوق[25] یا الدی[25] آفغه باردی ایمیش‌لار قموغ
پیغمبر لارنینك[26] دعاسی مستجاب[27] اردی اول دعانی خاص اول اوغلانلاری حقیندا
قیلور ایردی لار یعقوب‌نی اناسی ارتوق راق سفار ایردی اول سوزنی ایشیتدی بر
قوی بوغوزلاتدی تریسین یعقوب غه کددوردی[28] انینك اجون کم عیض یفلاق
توکلوك[29] ایردی سنی اتانك انکلاماسون[30] برغیل[31] سوکلونچی ایلاتکل[32] ییسون تقی
ایغیل اول دعانی قولا کلدیم تیکل یعقوب قوی تریسین اورتونوب کیردی ایدی
[33] ای اتا اوش[34] کذیك ایتی اوش کلتوردوم تیدی اسحاق[35] اول ایتنی ییدی ایرسا
یعقوب اول دعانی قولدی[35] اسحاق یعقوب نینك[36] الکین[37] توتدی تریکا[38] تیکدی
ایرسا ایدی الجلد[39] جلد[40] عیض و الصوت صوت یعقوب ایت عیض نینك[41] ترور اما
اون یعقوب نونك دعاسین قیلدی اوروغونك

[1] K کیلتوردی [2] A еще تیدی [3] A قولغیل [4] Так A_2; A اسماعیل, LM нет. [5] A چقارورمن [6] LM нет; по A [7] K یلاوچ سن ما [8] K یراتیم [9] A еще ایرسا [10] A سفوندی [11] A нет. [12] A اولغایدی [13] Так A, A_2, Ильм.; LM یتول [14] Так K, Ильм. ربقه; LM رقو [15] По A и (K), LM нет. [16] A ماز — [17] LM (рукою П. М. Мелиоранского): sic! [18] A آق اقلایور [19] A ارتوقراق [20] A سوکلونمیش نینك ایتی منیم کونکلوم تیلایورترور [21] Так K; LM کدیك (здесь только). [22] K, A_2 سوکلونچی سین [23] A_2 کوسانور ایردی [24] По A; LM нет. [25] По A; LM нет. [26] По A; LM جمله نینك [27] A еще بولور [28] K کیذوردی [29] K تولوك [30] A بیلماسون [31] A بو سوکولمیش قوی ایتی ایلایندا قویغیل یسون او دعانی قولغالی کیلدی [32] K ایلتکیل [33] LM нет; по A [34] По K; LM нет. [35] По K и A; LM нет. [36] K نونك — [37] K ایلکین [38] A قوی ترسینکا [39] K A الجسد [40] جسد [41] عیض اینتینکا اوخشار اون یعقوبَ اونیکا اوخشایور تیدی دعا قیلدی

يلاوچلار بولسونلار ايذكو[1] صالح قوبسون لار مولى تعالى اسحاق دعاسين يعقوب
حقيندا اجابت[2] قيلدى اندا كيذين عيض آفدين[3] كلدى ايت[4] كلتوردى اول دعاى
قولدى اسحاق ايدى سن كلدينك سنكا دعا قيلديم عيض ايدى من كلماديم اسحاق
ايدى اى عيض سنكا بو مكرنى يعقوب قيلدى اناسى برلا اندا كيذين عيض غه ايذكو
دعا قيلدى يلافچليق دعاسين قيلمادى[5] بو يولدين عيضلى يعقوبلى ارا عداوت
بولدى[6] اسحاق اولارنينك عداوتدين قورقوب عيضنى روم ولايتينكا ايذدى روم خلقى
قموغ عيض نينك اوروغيندين ترورلار يعقوب يلافچ اوروغى اسحاق يلافچ دعاسى
بركاتيندا قموغ يلافچ قوبديلار[7] *

Частичный перевод и содержание текста вкратце таковы:[8]

История принесенного в жертву Исмаила. Споры о том, был ли принесен в жертву Исмаил или Исхак. Более правильным будет то, что под выражением «я (т. е. Мухаммед), сын двух принесенных в жертву» — разумеется Исмаил и еще отец (Мухаммеда) Абду-ллах. Рассказывается, что во время Абду-л-Мутталиба, деда пророка избранного, высох колодец «земзем». Дед сделал завет с богом: если всевышний бог дарует воду, я пожертвую (ему) своего сына. А (иные) ученые говорили: Абду-л-Мутталиб сделал завет, говоря: если господь даст мне десять сыновей и все они, взявши оружие и доспехи, в день битвы предстанут предо мной, я, посмотрев на них, одного пожертвую (богу). У Абду-л-Мутталиба было девять сыновей: Харис, Абу-Лягаб, Аббас, Хезар, Хамза, Макдум, Хаджаль, Зубейр и Абу-Талиб. Все они были от одной матери, десятый (сын) Абду-ллах родился от другой. (Отец) больше любил (младшего) Абду-ллаха. (Абду-л-Мутталиб) бросил жребий, говоря: на чье из вас имя выйдет жребий, того я принесу в жертву. Жребий пал на имя Абду-ллаха. Абду-л-Мутталиб взял нож и отправился к Абду-ллаху для заклания. У матери Абду-ллаха были родственники, по имени махзумийцы; их словам в Мекке придавали большое значение. Они были сильны и богаты. Не отпустив Абду-ллаха для принесения его в жертву, они сказали: в Сирии есть гадалка, пошлите к ней человека и, как она решит, по ее словам поступите. Послы пошли, спросили и (гадалка) сказала: поставьте Абду-ллаха и десять верблюдов и бросайте жребий. Если жребий падет на верблюдов, то закалывайте верблюдов, а Абду-ллах пусть останется (жив). Если же жребий падет на имя Абду-ллаха, то еще прибавьте десять верблюдов и опять бросайте жребий. И поступайте таким путем, все увеличивая по десяти число верблюдов и бросайте жребий до тех пор, пока он не падет на верблюдов. Так сделали. Когда число верблюдов достигло до ста, то при таком количестве жребий пал на их имя. Принесли в жертву сто верблюдов, а Абду-ллах остался (жив). Ибрагим и его сын. (Ибрагим) понял, что нужно принести в жертву Исмаила. На-завтра он сказал Агари: у меня есть почтенный друг; он желает видеть этого сына и просит, чтобы я привел его. Теперь волосы и голову Исмаила вымой! Когда Агарь обмыла Исмаила, расчесала его волосы и одела в чистые одежды, Исмаил стал очень прекрасен. Мать его, обнимая и целуя,

[1] Так A; LM اذكو [2] A, A_2 مستجاب [3] Так K; LM ايفدين [4] Так A; LM ات [5] K قيلدى; Ильм. قبول بولمادى [6] A, A_2 توشتى [7] K قوپتيلار

[8] Я не даю буквального перевода, так как текст не представляет каких-либо особых трудностей: он очень прост и ясен — с одной стороны, а с другой — ввиду некоторого ограничения статьи по редакционно-техническим причинам.

посмотрев на него, сказала: лицом он подобен луне! Красотой подобен солнцу! Глаза похожи на «калам» (тростниковое перо для письма, т. е. — прямые как инструмент для писания)! Ресницы — как стрелы! Щеки — как гранат! Губы подобны яхонту! Зубы — жемчуг! Рот подобен фисташке! Наружный вид его прекрасен! Сам он — миловиден! Стих: О услада моего сердца! Встретившись, не отходи далеко! Смилуйся, не умерщвляй сердца одинокой матери! Если ты попросил бы моей смерти вместо этого (твоего) ухождения, я (готова) умереть пред тобой! Не печаль мои внутренности!

Искушение Иблисом Исмаила. Стихи: Как бы ни был мал утенок, родившийся на воде, его не сможет увлечь (в свои пучины) вода (даже) широкого моря, которая (т. е. вода) все равно (для него) что маленький ручей!

Искушение Иблисом Агари. Ибрагим рассказывает свой сон Исмаилу. (Исмаил) сказал: я слышал, что сообщил бог всевышний некоторым своим пророкам: каким образом человек выразит притязание на мою любовь, когда ночь покрыла его (своим) мраком и он спит. Стих: Странно для влюбленного, каким образом он может спать? Всякая дремота по отношению к любящему запрещена. Вставай, вставай, мой любимец! Сколь много ты спишь! Ведь, стремящийся в рай бодрствует! Если ты любишь любимую, то бодрствуй постоянно. Грешно спать мущине, любящему подругу! Если ты мущина, обращайся с мольбой усиленно в долгую ночь: множество просьб находило удовлетворение ночью. Еще сказал: отец! у меня есть три завещания. Первое таково: мои руки и ноги свяжи крепко, чтобы, если я буду биться, испытывая боль от ножа, да не капает кровь на ваши одежды. Второе (завещание): положите меня вниз лицом; при взгляде на мое лицо и в расстроенных отцовских чувствах, да не будет никакого колебания (недостатка) в руке, когда вы будете держать нож. Третье (завещание): принесши таким образом меня в жертву и после этого отправившись домой, поклонитесь от меня моей матери. Еще сказал (Исмаил): о отец! где бы ты ни увидал чернобородого молодца, вспоминай о моей молодости! Еще: где бы ты ни встретил человека одних лет со мной, вспомни о моем отсутствии. Еще: если где увидишь моих друзей, вспоминай мое (былое среди них) присутствие. Если ты будешь стремиться ко мне, ищи меня между мертвыми. Если захочешь повидаться со мной, смотри на кладбище. Если ты увидишь собравшихся для учения в школе моих товарищей, вспомни о моем одиночестве в темной могиле.

Неудачная попытка Ибрагима резать горло Исмаила. Появление Гавриила с бараном. Рассуждения и ответы на вопросы: кто великодушнее (в обстоятельствах этого жертвоприношения): отец или сын? Нож предназначался для Исмаила, почему же заплакал Ибрагим? — История построения Каабы. Рассказ о детях Исхака. Исхак, проповедник бога, был сыном Ибрагима. От него родились тысяча пророков и он — глава их всех! Богу молитвенник, пастырь народу, а также благовеститель и опекун! Он — наставляющий религии шариата и райский путеводитель. Когда не оставалось надежды (на его рождение) он был возвещен Гавриилом. (Исхак) — второй у Сарры, данный по благовестию бога. Он — младший брат пожертвованного богу и отец близнецам. Среди восьми братьев, если будешь считать, он — второй. Оседлав коня религии шариата, он довел (его) до небес. У него была в руках плеть посланничества, данная богом.

Женитьба Исхака на Ребекке; их дети: Исав и Якуб. Якуб обманным способом получает от Исхака пророческую молитву.[1]

---

[1] Ср. Н. П. Остроумов. Критический разбор мухаммеданского учения о пророках (= Миссионерский противомусульманский сборник, вып. IV). Казань, 1874.

قصص ربغوزی — один из редких памятников XIV в. на «кашгарском» языке. В самом сочинении прямо сказано: يتی يوز اون ايردی يلغه کيم بتيلدی بو کتاب был 710 (мус. = 1310—11 н. э.) год, когда написана эта книга. Эта дата имеется в большом заключительном стихотворении и стихотворный размер ее служит некоторой гарантией правильности и неиспорченности этой даты. Да и по языку (группа *δ* — ذ) трудно уже допустить появление такого сочинения в другое, более позднее (т. е. ближе к нам) время. В издании Н. И. Ильминского (стр. 5) можно читать, что начата книга автором в 809 г. (мус.) в год собаки, т. е., таким образом, книга окончена на сто лет раньше, чем была начата, или — задумана и начата сто лет спустя, как она уже была написана.[1] Я думаю, что дата 809 г. является какой-либо ошибкой переписчика; как 710 г., так и 809 г. являются годами собаки.[2] В литографированном ташкентском издании Рабгузи (1335 г. мус., литография Гулам Хасана Арифджанова) на стр. 3—4 имеется дата, слишком глухая, скрывающая вышеуказанное противоречие: بو قصص الانبيا عربی ايردی فارسی قيليب اندين ترکی ترجمه قيليندی ايت يلده ربيع اوّل آيی نی يکرمه سيده بو کتاب فارسی تيليدين ترکی تيليغه اوکرولوب تمام بولدی т. е. эта история пророков была (написана) по-арабски; сделавши персидский перевод, с него был сделан перевод турецкий и в год собаки в двенадцатое число месяца рабби'у-ль-аввал'я эта книга с персидского на турецкий язык была закончена переводом.

Дата 1310 г. (христ. = 710 мус.) является для Рабгузи общепринятой. Только Н. Ф. Катанов в одной своей работе неожиданно причислил Рабгузи к концу XVIII века, но без всяких к тому объяснений.[3]

Сочинение قصص ربغوزی написано, даже при возможности перевода с персидского (см. выше), хорошим, точным и кратким языком. Слов арабских и персидских, принимая во внимание чисто религиозное содержание

[1] На это несоответствие указывал уже J. Schinkewitsch. Rabγūzīs Syntax. MSOSp., XXIX и XXX.

[2] Н. Ф. Катанов. Восточная хронология. Казань, 1920 г., стр. 87 (219) и сл., см. Изв. Сев.-вост. археол. и этногр. Инст., т. I. Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen. Lpz., 1926.

[3] См. отзыв Н. Ф. Катанова на рукописное студенческое сочинение А. В. Ерофеева «Мусульманские сказания о царе Соломоне». Годичный отчет о состоянии Казанского университета за 1912 г. Казань, 1913, стр. 4. Раньше и у Н. Ф. Катанова выставлялся 1310 г. н. э., см. у него: Этнографический обзор турецко-татарских племен. Казань, 1894, стр. 18 (Учен. зап. Каз. унив. 1894, кн. 3, стр. 186—206); Мусульманские легенды и переводы. СПб., 1894, стр. 23 (приложение к LXXV т. Зап. Акад. Наук, № 3).

книги, немного; выражения на арабском языке (из корана, — хадисы...) приводятся, обычно, с переводом.

На близость языка قصص к языку قوتادغو بيليك вполне правильно указывал еще в 1861 г. проф. Н. И. Ильминский.[1]

Не останавливаясь на фонетике и грамматике языка Рабгузи,[2] отмечу здесь только некоторые особенности лексики даваемого мною отрывка قصص.

اذاق 'нога'; ср. [illegible], [illegible]. — اذريلماق 'разлучаться, отделяться'. — اذكو 'хороший, добрый'; ср. [illegible], [illegible]; к огузско-кыпчацкой форме ايكو (А. Н. Самойлович. К истории литературного среднеазиатско-турецкого языка. Сборн. «Мир-Али-Шир». Ленинград, 1928, стр. 8) ср. в урянх. яз. *äiki* и *äkki* (Н. Ф. Катанов. Опыт исследования урянх. яз., стр. 1108). — اذين 'другой', 'иной', ср. [illegible]. — آى 'охота'; ср. [illegible] 'охотник' (P. Pelliot. La version Ouigoure... T'oung Pao, XV, p. 230). — افجيليق 'охота'. — افونجه 'услада', 'удовольствие'; 'милый', 'милая'; ср. افنجا (С. Е. Малов. Ибн-Муханна о турецком языке. ЗКВ, III, 229), Махмуд Кашгарский: *awynči*, QB [illegible]. — اوچتماغ 'рай' (< согдийск.). — اوذاغ 'бодрствующий'; ср. в наречии желтых уйгуров *oɤuɣan-* и *oɤɣan-* 'бодрствовать'. — اوذيماق 'спать'. — اوزا 'наверху', 'вверху', ср. [illegible], [illegible] [illegible]. — اوش 'вот', 'вот этот'; см. هبة الحقايق idem, ср. اوشول (Véliaminof-Zernof. Dictionnaire djaghatai-turc, 1869, p. 107; А. Н. Самойлович. К истории etc., стр. 8). — اشتماغ 'рай'. — اوفورماك и اقورماك 'отвратить, обратить'. — اولاغماق 'соединяться'. — اولغارماق 'вырастать'. — اوماق 'мочь', 'быть в состоянии' (باروماسين , ايلتوماس). — اونچا , اونچه 'столько', 'столь много'. — اوى (вм. اوذ) 'корова' 'бык'. — اينماق 'посылать'. — ايذكو 'добрый'. — ايذى 'господь, господин'; слово это, хотя бы и с значением 'медведь' (в некоторых диалектах) не стоит в этимологической связи с *adyɣ*, *azyɣ* 'медведь'; медведь называется у турецких племен весьма различно ('табу'): господином, батюшкой, дедушкой, милостивым и пр.[3] — ايركليك 'сильный, могучий'. — ايرماك 'быть'. — ايف 'дом'. — ايفلوك 'жена'. — ايكالاسى 'двое (их)', 'вдвоем'. — ايكسوك 'недостаток'. — ايكيلاسى 'двое (их)'. — ايلتماك 'тащить, влачить'. — ايماق 'говорить'. — بوذون 'народ';

[1] Н. И. Ильминский. Вступительное чтение в курс турецко-татарского языка. Казань, 1862 г. стр. 30—31. Учен. зап. Каз. унив. за 1861 г.

[2] П. М. Мелиоранский. Памятник в честь Кюль-Тегина, стр. 54—55. J. Schinkewitsch. Rabɣūzīs Syntax. MSOSp., XXIX и XXX.

[3] Ср. Jos. Markwart. Kultur- und sprachgeschichtliche Analekten. Ung. Jahrbücher. Bd. IX, 1929, H. 1, p. 79.

ср. [illegible], [illegible], اولوس لار بذون لار (см. 'толкование на коран' Азиатского музея, из находок А. З. Валидова, рукопись, стр. 25 обор.). — بولونك «угол». — بيلكورماك 'обнаружиться'. — تبا 'по направлению к'; ср. [illegible], [illegible]. — تغا 'верблюд'. — تقى (и دقى) 'еще'. — تليم 'много'. — تموغ 'ад'. — توبوز 'булава'. — توسون 'необъезженный, молодой конь'. А. Н. Самойлович пишет в своей статье: О 'пайза' — 'байса' в Джучиевом улусе (ИАН, 1926, стр. 1112), что Махмуд Кашгарский дает еще слово تُسَن (I, 337) с значением 'печать, которая еще не утверждена' المهر الذى لَمْ يُرض بَعدُ. Но здесь недоразумение; все это следует перевести: *tosun* (تُسُن, не تُسَن) 'жеребенок (арабск. مهر, не перс.), который пока еще не объезжен' (لَمْ يُرَضْ, от راض, а не от رَضِى). У Махмуда Кашгарского имеется еще تُسُنْ مُنُبْ 'сев на жеребенка' (III, 316, ср. II, 25). Слово *tosun* имеется в Словаре В. В. Радлова (II, 1209) и показывается в нар.: таранчинск., казацком (и крымско-татарском). В QB (KB II, p. 538, 6) имеется стих (только в арабской редакции):

اداش قولداشيم قا سقوك جان تك ارديم * نعيم بولدى ارسا توسون

(чит. سوجيتّيم) سوحتيم تك т. е. 'друзьям и приятелям я был любящей душой, и когда были (у меня) блага жизни, я заставлял их (т. е. друзей) радоваться (букв. заставлял их прыгать как жеребят)'; к глаголу *sučy-* и *sučyt-* см. Махмуд Кашгарский III, 194 и 208, ср. еще QB 198,1 = KB II, p. 293. — توقوش 'битва, сражение'. — تونلا 'ночью'. — تنكرى 'бог'; ср. [illegible], [illegible]. — توش 'сновидение'. — تيقا 'верблюд'. — تيكو 'до'. — تيكى 'до'. — سافجى 'проповедник'. — ساوجى id. — سف 'вода'. — سفمك 'любить'. — سوكلونج 'жареное (мясо)'. — سونكوك 'кость'. — قبوغ 'ворота'. — قمارتغو 'амулет'; ср. QB 7,3: [illegible] с глоссой يادكار. — قموغ 'весь', 'все'. — قنچه 'куда'. — قوذماق 'класть'. — قوذوق 'колодезь'. — قوذى 'вниз'; ср. [illegible], [illegible]. По поводу слова *qoδy* в «кашгарском» языке А. Н. Самойлович пишет (ЗВО, XXI, 046), что в Словаре Радлова (II, 526) имеется пример при слове ²*koјы*, который заставляет предполагать, что в живом языке автора QB формы с *j* вм. *δ* существовали и иногда попадали и в его литературное произведение: форма *koјы*, продолжает А. Н. Самойлович, закреплена рифмой в следующем стихе (QB 134,3 в арабской

транскрипции А. Н. Самойловича): باقا كوركيل امدى باغيز يار قويى * نا يانكليغ كيشى كيردى تولماس ايى; слово *kojы* 'вниз' рифмует здесь со словом *ajы* 'его луна'. В данном случае А. Н. Самойлович для суждения о живом языке автора QB пользуется стихом в весьма сомнительной уйгурской редакции, (давая ее транскрипцию арабскими буквами) и принимает перевод В. В. Радлова (RW II, 526): 'смотри теперь, какие бы люди ни вошли под землю (т. е. ни умерли), их месяц не станет полным! (т. е. их песня спета!)'. Мне кажется, что отношение (в этом переводе) между умершими лицами и полнотой месяца слишком искусственно. Но у В. В. Радлова имеется и второй перевод этого стиха (KB II, p. 401), где им принята отчасти во внимание и арабская версия стиха. Обе версии различаются по последним словам полустиший; в версии уйгурскими буквами имеется: [illegible] — [illegible] (= آيى — قويى), а в версии арабскими буквами: قودى اوتى, — что все вместе В. В. Радлов перевел: 'schaue jetzt unterhalb der schwarzen Erde, was für Leute sind dort eingetreten und haben ihre Zeit nicht erfüllt'. У В. В. Радлова здесь большая натяжка со словом اوتى, которое он читает за *ödi*. Я бы предложил такой перевод (по арабской редакции): 'внимательно взирай теперь вниз темной земли, сколько (букв. что̀) людей вошло (туда), а пасть ее (اوتى отверстие ее) и не наполнится!' Принимая, что уйгурская редакция QB есть плохая копия с версии арабскими буквами, приходится признать вместе с тем, что она ничего не дает, в данном случае, для суждения о живом языке самого автора QB. Прибавлю еще, что в рукописях QB арабскими буквами (Q и N) имеются особенности в проставлении точек при буквах (пропуски точек, точки при *r* и *d*: ر د); нельзя ли предположить, что переписчик QB с арабского алфавита на уйгурский, видя написанным: قودى اُدى, переписал: — [illegible] — [illegible]. Если и влияло здесь чье-либо произношение, то, конечно, — позднейшего (ближе к нам) переписчика, а не автора QB.

— قورلا 'раз'. — قوفرولماق 'свертываться' (о змее). — كاغذ 'бумага'. — كذدورماك 'одевать'. — كيذماك 'надевать'. — كيذيك 'дикий зверь'. — كيذين 'потом, затем'. — كيفورماك 'жечь', 'палить'; ср. *kiw-* (караимск.). — نلوك 'зачем?' 'как?' — ياريندا سى 'завтра'. — يازوق 'грех'. — يانوت 'воздаяние'. — يريق - يشيق (двойное слово) 'военное убранство, доспехи'; ср. [illegible] 'панцырь' (F. W. K. Müller. Uigurica, II, 86, 48), يشيق 'каска'

(Словарь Л. Будагова, II, 356). — يغلاق 'очень'. — يكراك 'лучше'. — بلافج и يلاوج 'посланник'; ср. , . — بولاق 'очень'. — يبغى — 'плачь, рыдание'.[1]

Еще замечу только, что винительный падеж с окончанием — *γ* (— *g*) у Рабгузи отсутствует. Употребительна форма винительного падежа (Instrumental?) с местоименным аффиксом 3 лица для выражения удивления и восхищения, см. выше слова Агари при прощании с Исмаилом: آى تيك[2] بوزين . . .

Рассмотренный лексический материал носит на себе «восточно-турецкий» характер и указывает на близкое отношение قصص ربغوزى к литературе караханидского периода с его кашгарским языком.

Сергей Малов.

[1] Ср. глоссарии в соч.: К. Г. Залеман. Легенда про Хаким-Ата. СПб., 1898, стр. 127—132 (ИАН, т. IX, № 2). А. Н. Самойлович. Материалы по среднеазиатско-турецкой литературе. IV. ЗКВ, II, 263—264. C. Brockelmann. 'Ali's Qissa'i Jūsuf. Berlin, 1917, p. 46—54.

[2] Грамматика алтайского языка. Казань, 1869, стр. 138—139; П. М. Мелиоранский. Краткая грамматика казак-киргизского языка. СПб., 1897, ч. II, стр. 18, § 41.

Некоторые данные по языку арабов кишлака Джугары Бухарского округа и кишлака Джейнау Кашка-Дарьинского округа Узбекской ССР[1]

Научный отдел НКП Узбекской ССР предоставил нам по представлению ученого секретаря Г. А. Юнусова командировку для обследования бухарских и кашка-дарьинских арабов с целью установить, сохранился ли среди них живой арабский язык.

Перед поездкой мы собрали какие было возможно статистические сведения об узбекских арабах.

В ЦСУ имелись итоги переписи населения Узбекской ССР 1926 г. в различной обработке: 1) общие сведения о количестве арабов, живущих по городам Узбекской ССР и по районам, без указания цифр населения по сельским населенным пунктам: здесь имелись рубрики и о количестве арабов, говорящих по-арабски; 2) материалы той же переписи с данными о числе узбекских, таджикских, арабских и прочих хозяйств по населенным пунктам сельских местностей.

Оперируя теми и другими, мы получили следующие итоги:

	Мужчин	Женщин	Всего
Общее число арабов Узбекской ССР . . .	14 894	13 083	27 977
Из них в сельских поселениях	14 238	12 519	26 757
» » в городских поселениях	656	564	1 220

По округам наибольшее число арабов, судя по этим сведениям, приходится на Кашка-Дарьинский округ (4133 м., 3814 ж., всего 7947 чел.), и на Бухарский округ (3104 м., 2745 ж., всего 5849 чел.). Из них говорящих по-арабски больше в Бухарском округе, а именно: 534 м.,

[1] Приведенные для иллюстрации записи лингвистического материала носят предварительный характер и требуют проверки и уточнения. *Ред.*

492 ж., всего 1026 чел., против 362 м., 342 ж., всего 704 чел., в Кашка-Дарьинском округе.

В остальных округах при значительном числе проживающих там арабов (в Зеравшанском, например, проживает 4088 чел., в Кенимехском — 2308 чел., в Андижанском — 1792 чел., в Сурхан-Дарьинском — 1589 чел. и т. д.) число арабов, говорящих по-арабски, оказывается незначительным: в Зеравшанском — 67 чел., Кенимехском — 83 чел., Андижанском — 61 чел. и в Сурхан-Дарьинском самое высокое число — 111 чел.

Остановив свой выбор на Бухарском и Кашка-Дарьинском округах, мы установили дальше, что наибольшее число арабов, говорящих по-арабски, проживает в Гиждуванском районе Бухарского округа (343 м., 362 ж., всего 705 чел.) и в Вобкентском (120 м., 87 ж., всего 207 чел.), а в Кашка-Дарьинском округе в районе Бешкент — 209 м., 198 ж., всего 407 чел., и в районе Кассан: 158 м., 138 ж., всего 296 чел.

Этим ограничивались общие сведения по городам и районам. Приступив к использованию материалов всесоюзной переписи населения 1926 г. в Узбекской ССР (изд. ЦСУ, Самарканд, 1927), мы пробежали цыфры арабских хозяйств по отдельным сельсоветам и по всем сельским населенным пунктам. Начали с Гиждуванского района, где на 171 населенный пункт всего района только в кишлаках Джугары и Шахан-Баг, имеется 145 арабских хозяйств — в первом 121, а во втором — 24. В Вобкентском районе из 178 населенных пунктов в двух имеются 53 арабских хозяйства (в кишлаке Шанигар — 13 и кишлаке Шит-мама — 40).

В Кашка-Дарьинском округе в районе Кассан с его 81 населенным пунктом имеется около 1500 арабских хозяйств, а именно: в кишлаке Джейнау — 503 арабских хозяйства, в кишлаке Чандыр — 432, в 7 пунктах сельсовета Майда-яву-сарай — 271 арабское хозяйство, в 3 пунктах сельсовета Алача-Бодо — 257 и т. д. Что же касается района Бешкент, там на 115 населенных пунктов арабские хозяйства имелись в двух: в кишлаке Мушкака — 224 и кишлаке Кохлек — 176.

Сопоставив те и другие сведения, можно заключить, что 705 чел. Гиждуванского района приходятся на 145 арабских хозяйств кишлаков Джугары и Шахан-Баг, 207 чел. Вобкентского района — на 53 арабских хозяйства в кишлаке Шанигар и Шит-мама, 296 чел. Кассанского района — на большее число (около 1500) арабских хозяйств в кишлаках Джейнау, Чандыр и т. д., 407 чел. Бешкентского района на 224 арабских хозяйств кишлака

Мушкака и на 176 арабских хозяйств кишлака Кохляк. Более точные сведения мы надеялись получить в окружных статбюро и в райисполкомах.

Перед поездкой мы успели сделать и краткое обследование арабов находящегося под Самаркандом кишлака Араб-Ханы. Они первые назвали кишлак Джейнау, как пункт, где безусловно арабы говорят по-арабски, что и подтвердилось. Большинство арабов Араб-Ханы считают своих предков выселенцами из Бухары.[1] Они имеют общие с арабами Джейнау и Кермине предания, в которых фигурирует имя Тимура и указывается общая для всех их родина. Они рассказывают, что предки их — выходцы из Медины, но что Тамерлан привел их уже из Авганистана и Персии. Арабы кишлака Джейнау говорят определенно, что их вели через Андхой и там многие из них остались. Другие прибыли в кишлак Гача. Султан Мир-Хайдар просил Тамерлана, выдавшего свою дочь за него, оставить арабов здесь, на что последний и согласился. В Кермине об этом же событии говорят так: арабы прибыли с эмиром Тамерланом и продвигались дальше. Султан Мир-Хайдар просил не бросать их дальше в Китай, а оставить на месте. Арабы из Араб-Ханы говорят, что Тамерлан, колонизировал край 70 000 арабов, затем продвигал их все дальше и дальше на восток, снимая с только что освоенного места, что было тяжело для арабов. За них заступился Султан Мир-Хайдар, который был женат на дочери Тимура: он просил Тимура оставить арабов на последнем месте. Арабы Араб-Ханы еще рассказывали, что в Карши у ишана Алау-Хана имеется арабская *шаджара* (родословное дерево). Действительно, по приезде в г. Бек-Буди мы нашли следы Алау-Хана и *шаджары*, но Алау-Хан год тому назад умер, *шаджара* же перешла к его родственнику, который выбыл из Бек-Буди.

Надо отметить, что в Араб-Хане мы застали момент, когда исчезли последние следы арабского языка. Последний хранитель языка старик Ибрагим умер 2 года тому назад, а в соседнем арабском селении Бузи-кишлак, по словам арабов Араб-Ханы, еще жива старушка Мама Назаль, говорящая по-арабски. Древний старик Парда-Бой, житель того же кишлака Араб-Ханы, сообщил, что он знал имена 32 арабских групп (Парда называл их *урук*[2]), разбросанных по территории Туркестана, но он забыл многие

[1] Тут нужно иметь в виду старые границы Бухары.

[2] В переводе с узбекского означает 'род'. Мы здесь не входим в суждение, названия, ли это арабских племен, родов или колен, территориальные ли это названия, или иные, так как мы не имели возможности войти в исследование вопросов социальной культуры.

из тех названий, помнит лишь 12: Бени Хашим, Шейбони, Мигляди, Саль-Бор, Шони, Искандари, Сандони, Зангвуи, Бакши-Бой, Сурханопуш, Саади-Хосса и Шольпуш. Старик араб из кишлака Джейнау указал, что арабских *уруков* было до 70.

При обследовании выборочно арабских кишлаков Бухарского, Кашка-Дарьинского и Урта-Зеравшанского округов мы такого обилия названий не встречали.

Арабы кишлака Джугары относили себя к группе Санони или Сандони, арабы Джейнау к Шейбани (чаще произносят Шеймони), Хашим и Курейш, в кишлаке Кизиль-Там (около г. Кермине) — Шейбони и Санони, в кишлаке Там-Кёк — Санони.

Арабы Араб-Ханы ничего не говорили нам о кишлаке Джугары Бухарского округа, как-будто бы его не существовало; они связывали себя только с той группой арабов, которые находятся в кишлаке Джейнау и в кишлаках около г. Кермине.

Сами арабы кишлака Джугары Гиждуванского района Бухарского округа имеют особое предание о своем появлении в Туркестане. Это предание ниже приводится в подлинном тексте, здесь мы сообщим только содержание: пришли они в г. Старую Бухару из Андхоя в Авганистане в числе нескольких семейств, как паломники, чтобы поклониться могиле особо почитаемого мусульманами святого Бухаэтдина, мазар которого находится недалеко от г. Бухары. Из прибывших арабских семейств 4 пожелали остаться. Потом за долгий период времени эта ячейка арабов разрослась и в настоящее время насчитывает 121 семейство. Вообще же арабы Джугары говорят, что пришли позже, чем другие группы арабов.

Заканчивая данный обзор, приходится отметить, что в области общих преданий арабов требуется тщательная историческая проработка.

Прежде чем попасть в кишлак Джугары, мы собрали сведения в г. Старой Бухаре относительно всего округа. Сотрудники статбюро, лично производившие регистрацию арабов и заполнявшие на основании их показаний (иного критерия у регистраторов не было, так как никто из них не знал ни живого, ни классического арабского языка) рубрику демографической карточки о родном языке, арабскими называли: 1) тот же кишлак Джугары Бухарского округа, 2) некоторые пункты Урта-Зеравшанского округа, а именно: ряд кишлаков Нур-Атинского района и становища полукочевых арабов в районе г. Нур-Аты и 3) кишлаки, близкие к г. Новой Бухаре.

Первое, как видно из дальнейшего, подтвердилось, второе частью было обследовано (поездка Н. Н. Бурыкиной в район г. Кермине) и дало отрицательные результаты, частью осталось недоступным для обследования за дальностью расстояния и дороговизной передвижения, но получило некоторое подтверждение в том, что арабы кишлака Джугары, оказывается, поддерживают самые живые сношения кочевого характера, с арабами, кочующими в районе Нур-Аты; и действительно мы, прибыв в Джугары, застали там многих арабов, владельцев гуртов овец, которые находились еще в это время (начало сентября) в летовке в указанном районе. По словам джугарийцев этот район отстоит от Джугары на 138 *км*, причем отделен горным хребтом, через который приходится переваливать со стадами.

Что же касается г. Новой Бухары, то и личный опрос, и изучение письменных материалов исполкома показали относительно ряда кишлаков, населенных арабами, что арабский язык там не сохранился.

Искали мы в г. Старой Бухаре и отдельных старожилов, которые встречались с кишлачными арабами и могут дать живые указания. Старый кади, большой знаток арабского классического языка, назвал также кишлак Джугары, прибавив, что арабский язык у них испорченный, плохой. Тут пришлось учесть отношение мусульманских ученых к живым диалектам арабского языка и к устной поэзии. Но то, что данный кади мог объясняться с безграмотными джугарийцами, уже давало соответствующее освещение вопросу об их родном языке.

Итак, 4 сентября 1929 г. мы отправились в кишлак Джугары, имея лошадей до г. Вобкента. В чайхане г. Вобкента можно было уже начать запись со слов джугарийцев, приехавших на базар в г. Вобкент (оказывается они посещают и базар в г. Гиждуване, к району которого принадлежат). В кишлаке Джугары мы имели возможность увидеть типичных по лицу арабов и услышать их характерную речь. Группа мужчин на улице (где особенно производили впечатление лица старцев и юношей, как наиболее повторяющие лицо араба), группы женщин на двориках домов с чертами двух типов: изящного, связанного с сухощавостью и стройностью членов, и грубо сколоченного, массивного, с мясистостью щек и груди. Все взрослое мужское население здесь сплошь неграмотно. Арабы говорят свободно на таджикском языке, но между собою объясняются по-арабски. Записи мы произвели в кишлаке Джугары и в кишлаке Шахан-Баге, где говор одинаков.

*

Джугарийцы, как и арабы Джейнау, сообщили, что дочерей своих отдают только за арабов, предпочитая близких родственников (жена почти всегда для мужа bint ămi), но жениться разрешается и на таджичке, и на узбечке, и на женщине всякой народности, исключая одних ирани. Это, впрочем, характерно для всех арабов Узбекистана. В Джейнау нам добавили, что там арабы не разрешают никого, кроме арабов, хоронить на своем кладбище, чужое же кладбище они не допускают располагать ближе, чем на 13 *км* от арабского кишлака. Промелькнуло в Джейнау указание, что арабы батраками стараются иметь не арабов, но это указание не подтвердилось.

Наблюдая жизнь тех и других, мы заметили, что классовое расслоение у них резко обозначается. В Джугары в отсутствие бая-хозяина, ушедшего с гуртом в далекую кочевку, орудовал по хозяйству дома араб, его уполномоченный, держа в руках группу арабов-батраков (мы видели их работающими в поле бая, на огороде, около домашнего скота, за ноской воды и пр.) и таджика издольщика. В Джейнау у хозяина-араба, где мы остановились, постоянно работал молодой араб, не родственник его, приносивший воду, подметавший пол, ухаживавший за лошадьми и исчезавший надолго для доставки продуктов, фуража и пр. Женщины во всех *ичкари* (женское помещение усадьбы или дома) работали сами, несмотря на различие в экономическом положении, без помощи прислуги; некоторые услуги (приноска воды, продуктов, фуража для рогатого скота и пр.) исполняли для них мужчины-батраки, не заходившие дальше порога входа на женский двор.

Относительно языка женщин мы заметили, что в Джугары большинство женщин не говорят по-арабски, а в Джейнау, наоборот, они говорят чуть ли не лучше мужчин. И, вообще, количество женщин не арабского происхождения больше в Джугары (в обследованных семействах это были преимущественно таджички, затем туркменки), чем в Джейнау.

Интересно, что арабы Джейнау делят себя на 2 группы: 1) арабы чистые, говорящие по-арабски, и 2) арабы-андхойцы, не говорящие по-арабски. Живут эти группы в разных кварталах, носящих названия: первый — Араб, второй — Араб-Андхой; первых насчитывается 200 семейств, вторых — 290.

Арабы Джейнау при своих кочевках со скотом, гоняют свой скот и в Авганистан; нередко они имеют непосредственные сношения с Андхоем.

Надо сказать, что наравне с земледелием, здешний край имеет развитое скотоводство (мелкий рогатый скот). В то время как в кишлаке Джугары было заметно, что лишь часть хозяев выбыла в летовку, все же население летом остается в кишлаке, здесь кишлак в летнее время совершенно пустеет; вся масса его обитателей выселяется в юрты. Для Джейнау районом летней кочевки является становище Шурча, в 30 *км* от кишлака Джейнау.

В Шурче нам не удалось побывать, так как в Джейнау шло широкое общественное переустройство, и все население было этим захвачено, сосредоточившись в кишлаке Джейнау.

Возвращаясь через г. Бек-Буди, мы наводили справки в статбюро, исполкоме, животноводсоюзе и других учреждениях. Показания шли в разнобой. Дело дошло до того, что нам сообщили, что арабы кишлака Джейнау не говорят по-арабски.

Между тем, при проезде по Кашка-Дарьинскому округу, начиная от ст. Кассан и кончая кишлаком Каспи, предшествующим Джейнау, мы везде слышали, что не только в Джейнау, но и в кишлаке Камашах имеется значительное число арабов, говорящих по-арабски. Называли еще кишлак Кохлек. Но именно в Кашка-Дарьинском округе мы обнаружили впервые, что население путает арабский язык с таджикским. Так один старик узбек утверждал относительно одного из кишлаков, где он прожил 15 лет, что там, как он знает наверно, местные арабы говорят на своем родном языке. Но при подробном расследовании выяснилось, что он за арабский язык принимал таджикский. В исполкоме, встретив группу типичных арабов, мы спросили, кто они по народности; они подтвердили, что арабы; когда же мы спросили, на каком языке они говорят, они отвечали, что по-арабски, и дали ряд примеров. Однако примеры обнаружили, что это таджикский язык.

Из г. Бек-Буди Н. Н. Бурыкина проехала в г. Кермине, чтобы обследовать этот район и проехать дальше в г. Нур-Ату, но, ввиду дороговизны передвижения до Нур-Аты, пришлось ограничиться районом Кермине. По сведениям здешнего райисполкома и на основании материала, полученного в порядке переговоров по телефону с председателем Нур-Атинского района, оказалось, что, как в самой Нур-Ате, так и в кишлаках этого района, арабы не живут компактными массами, а вкраплены небольшими кучками в толщу узбекского и таджикского населения; говорят ли они по-арабски, никто не знает, относительно же полукочевых арабов ничего не могли сказать.

Что касается района г. Кермине, то жители всех прилегающих к городу арабских кишлаков оказались не владеющими арабским языком. Однажды в животноводсоюзе сообщили, что в кишлаке Кызыль. Там арабы говорят по-арабски. При посещении его пришлось увидеть не арабов, а ирани с их языком. Ирани сообщили, что они арабами никогда не были, но что окружающее население очень часто называет их арабами, а их язык арабским. Они указали кишлак Там-Кёк, где живут арабы. Приехав в этот кишлак и начав обследование, Н. Н. Бурыкина получила показания, что будто бы это не арабы, а кара-калпаки, но тип жителей был на редкость типично-арабский; когда она выразила свое удивление, они открыли, что являются действительно арабами Санони. Свою ложь они объяснили тем, что в свое время, много лет тому назад, не желая платить дань эмиру бухарскому (именно, как арабы), они отреклись от своего происхождения. Говорили они на таджикском языке, имели собственное национальное сознание, придерживались таких обычаев, как, например, выдача замуж дочери только за араба.

К категории подобных явлений можно отнести и такой факт, что 17 кишлаков в районе Пулаты Кашка-Дарьинского округа при переписи 1924 г. назвали себя арабами, а при переписи 1926 г. уже фиксировали себя, как узбеков.

Далее необходимо отметить, что арабы не признавали арабскими некоторых арабских слов, которые вошли в таджикский язык, как например: kitab, daftar, ḫauli и т. д. При записи терминов родства слово ḫal — 'брат матери' они также не признали арабским, но слово lolo (loli lolati) 'брат матери' они признали своим (это слово с таким же значением в первый раз мы услышали у арабов кишлака Араб-Хане под Самаркандом, а затем в кишлаке Джейнау). Слово lolo в этом отношении приходится поставить в параллель с другим термином родства у арабов Джейнау koko 'старший брат'; по свидетельству авганцев г. Самарканда, и то, и другое слово заимствованы у авганцев. Здесь можно подытожить, что связь вышепоименованных арабов с населением Авганистана подтверждается и фактом кочевых сношений, и указанием преданий и, наконец как выше сказано, некоторыми лингвистическими данными.

Продолжая повествование, необходимо сообщить, что слово dahab 'золото' в кишлаке Джейнау население не произносит, заменяя его словом ḥamra ('красный' в ж. р.). Арабы Джейнау говорят, что называть это

слово грешно (ḥaram). В таком же значении они сказали еще другое слово: makrub.

Перейдем теперь к дальнейшему, а предварительно зафиксируем транскрипцию, примененную при записях: ʿ — ع, b — ب, d — ذ, f — ف, g — русское г в слове 'горе', ġ — غ, ǧ — ج, h — ه, ḥ — ح, ḫ — خ, k — ك, q — ق, l — ل, m — م, n — ن, p — русское п, r — ر, s — س (также ث), ṣ — ص, š — ش, t — ت, ṯ — ث, ṭ — ط, z — ز (ض, ذ), v — و, č — русское ч, a, ä = a/e, ai, e, i, j, ə = a/o, o, ö, u, ы, w = ay, ʼ смягчение.

Как у тех, так и у других арабов речь отличается быстротою и лаконичностью.

В фонетическом отношении она является типично арабской, так сохранилось произношение и таких характерных для арабского языка звуков, как ع, ح, ق и произношение аффриката ج.

Гортанный спирант (звонкий) арабского языка ع частично исчез, а в тех случаях, где встречается, произносится не с той энергичной гортанной артикуляцией, какая имеется у арабов; настроен он на a, ä, u, ы: abiʿa 'продать' (Джгр. и Джн.[1]), ʿänab 'виноград' (Джгр.), izʿыf 'слабый' (Джн.), ʿukur 'злая' (Джн.).

Другой гортанный спирант (глухой) ح сохранился почти в чистоте: ḥajt 'стена' (Джг. и Джн.), ḥalib 'молоко' (там же), ḥaǧar 'камень' (там же).

Параллельные ح и ج глубоко-заднеязычные спиранты خ и غ произносятся так, что خ не смешать с ح, а غ имеет произношение близкое к произношению ه, однако может быть уловлено, но резко отличается от произношения существующего в речи арабов Джейнау звука g, произносимого на подобие русского г в слове 'горе', 'груша' и т. д.; этот звук заменяет q; ḫait 'нитка' (Джгр. и Джн.), ḫams '5' (там же), ḫarufa 'рассказ' (там же), ḫaraba 'воевать حرب, maġrib 'запад' (~ مغْرِب ~), ġaliz 'толстый' (~ غليظ ~) (Джгр. и Джн.), ġanam 'овцы' (غنم) (там же), ġasäl 'стирать' (غسل) (там же), galeb (вм. قلب) gamar (вм. قمر), и т. д.

Что касается звука q, то в кишлаке Джугары его произносят, как k язычковое, сильно напряженное, а в кишлаке Джейнау, как указывалось выше, как g, подобно русскому г в слове 'горе': q̇aadit 'села' (Джгр.), quli 'скажи' (Джгр.), gozi 'судья' (قاضِ) (Джн.), galeb 'сердце' (Джн.).

[1] В дальнейшем всюду Джгр. = Джугары и Джн. = Джейнау.

Несколько сохранились в произношении у тех и других арабов семитические эмфатические звуки ط и ص, но произношение их с трудом улавливается: ṭaala 'встал' (Джгр.), ṭabib 'врач' (Джн.), ṣuf 'шерсть' (Джгр. и Джн.).

Эмфатический звук ض произносится как z: beza 'яйцо' (~ بيضه) (Джгр.), orz 'земля' (ارض) (Джгр.), iz'ыf 'слабый' (ضعيف) (Джн.), ḥamuz 'кислый' (حامض) (Джн.).

Зафиксирован случай, что зубной звук ذ классического языка (по Поливанову спирант типа англ. th) в кишлаке Джейнау произносился как z, а именно в слове zыb 'волк' (классич. ذئب).

Слово классического языка اثنان произносилось в Джугары как isnejn, а в Джейнау — как iṯna, слово ثوب — как saub (Джгр.), ثمانية — в Джейнау как tamanìa, كثير — в Джугары kasir. Таким образом звук ث в Джейнау сохранился в счете: iṯna и ṯələṯ. Глухой смычный ك слышится мягко, напр., kam 'сколько', kalb 'собака' (Джгр.), kazzab 'гадальщик', kabš 'овца' (Джн.).

Что касается гласных, то прежде всего в речи арабов слышится сильное влияние таджикского говора, — преобладание o, заменяющее a арабов, напр., ġozi 'судья', orz 'земля' и т. д. Затем заметна среди общей неустойчивости в произношении звуков у тех и других арабов неустойчивость в произношении гласных звуков. Они произносят: ras и ros 'голова', jad и jod 'рука', azn и ozn 'ухо' и т. д.

Со стороны морфологии речь арабов обнаруживает следующие характерные черты живого арабского диалекта: 1) глагольные префиксы buğibu jaha, hindu buḫlibu, iğri bujğani, ana bakit, ana bakul, inta tokul, ġuvu uklu, näḥna nokul, mšrob mo, iṯnejnata ağur nokul, ʒiklonat ağur jöklun, marti tetḫaj; 2) наличие двойственного числа имен существительных: kalb - kalbejn, ajn-ajnejn, näğa-näğejn 'овца'; 3) выдержанность форм неправильного множественного числа имени существительного: kalb-kelab, ğabal-ğibal, ḥimar-ḥamir; 4) наличие арабских личных местоимений: ana, inta или intu, ġuvu, näḥn, intum; 5) наличие местоименных суффиксов: baladna, binti, 'ami, lamzatkum, zarabani, zarabak, bujğani; означенные окончания они употребляли и со словами чужого языка, напр. äkati 'мой брат' (äka — узб. слово); 6) наличие формы ж. р. для имен прилагательных: abiez - beiza, aḥmar - ḥamra и т. д.; 7) наличие степеней сравнения имен прилагательных: afzal

'самый хороший', наравне с этим однако арабы говорят (Джн.): miḣ ḣaʒim kebir 'больше', min ḣaʒam ṯaujil 'длиннее', последнее в тех случаях, когда не могли сказать правильную форму; 8) наличие форм повелительного наклонения глаголов: ğibu, uḫuz, ukul, quli, idḫul; 9) замена причастием простой глагольной формы: ana maktubu, ana maḥadas.

Приведем затем отдельные фразы, записанные в обследованных кишлаках.

Кишлак Джугары: leil sor, käbš min barra ğajnin 'ночь настала, овцы пришли'; šims qaadit-ḥava bār sava 'солнце село, стало холодно', iğal namu 'идите спать', eš šuğol hamalium es sowet; mšrab mo; ana wahed binti marata maḫed; ana bint 'ami maḫada; marḫabo ğii; ana ḫaṭṭib maqrimi bubara maḫlu 'шерсть стригу (овец)'; bubarы zinhui 'шерсть хорошая'; ismak išvo 'как твое имя'? šims zahar ṯala 'утренняя заря'; nus nahar 'полдень'; l'jem hawa ḫarr 'сегодня жаркий день'; (h)inte ma išrabu, batin šibă 'ты не пьешь, насытилась'; bal bet manzara soulna 'окно над дверью'.

Кишлак Джейнау: šams ḫarr iṣoret; ḫadad ilej eḫta; miška ğit 'откуда идешь?', iškö hada 'где это?', iekö hada; fad adami hadaha, lima ağit 'почему не пришел?'; kif et met 'как поедешь?'; kif halikak? šukur alla ḫala zinn! ahli beitak 'твоя семья'; razainat 'дети'; martin razia dəra 'беременная женщина'; maid ma min 'не умер никто'; šu kul ṯamən 'все благополучно'; baṭыh uhuz, helu ktыr 'дыню возьми, сладкая очень'; ana găat 'я сидящий?'; ana agum 'я стою'; ana anam 'я сплю'; ana amid 'я иду пешком'; ana al'muz 'я разговариваю'; ana korazi 'я работаю'; ana bakit 'я плачу'; min faras ug'a, iğli inkasarat 'упал с лошади, моя нога сломалась'; ḫubz aštari 'хлеб купить'; ṣuf abíă 'шерсть продать'; martï tetḫaj 'женщина шьет'; faši tutbaḫ; marti siob (il'bas) ġasal 'женщина стирает платье (белье)'; ibṣot issi 'женщина ткет'; ḫajt sadь; gəzi min gazi zïnna; ana čajn azrak zinna ašufa 'я зеленый чай очень люблю'; ana adami zïnna ašufa; abuj valada zinna šufa; šäir rəs j'aḫiz; darb iško 'где дорога'; moja maki 'воды нет'; täğər mal jehur 'купец товар покупает'.

На наши постоянные просьбы рассказать что-нибудь, арабы кишлака Джугары и Джейнау отказывались, указывая, что раньше у них рассказывали harufa 'рассказы', а теперь нет.

Удалось записать из уст старика кишлака Джугары лишь один рассказ, которому выпадает на долю быть не только образцом связной речи,

типичной для этого кишлака, но и кратким фольклорным образцом, каких не удалось записать больше, ни здесь, ни в Джейнау: min Anḫoj ğoj ziaro mazar Bohaeddin min kii ğəjn aman ğoinu qadim vaṭan sauin, qadim ana min ği qalь ua la ṣoir anna mimo ərb'əa ğairin-kabir ṣoirin.

В кишлаке Джейнау пришлось ограничиться записью трех анекдотов, сюжеты которых курсировали здесь среди арабов, попав из мусульманской литературы. Рассказал анекдоты один из немногих в кишлаке грамотных арабов, бывший цырульник, 44 лет в настоящее время секретарь волисполкома, М. А. Это лучший рассказчик в кишлаке. В этом кишлаке существует обычай, распространенный среди таджиков, пользоваться услугами цырульника на всех свадьбах. Он бреет всех мужчин, в том числе и жениха. Ему удается много послушать из уст других рассказчиков, и он сам делается специалистом этого дела. Переданные им три рассказа приведены нами исключительно в целях дать хотя бы какой-нибудь образчик связной речи арабов кишлака Джейнау.

äfendi muftaḥ hamsəja-tahad gidir gazi — (saḥaria) iṯnin gidir sədna ua dьna mohtьna — hamsəja gajl'ki ana fat gidrikin mintini antu iṯnin gidir ğibtu ahtejtu.

äfendi gailki; gidirkum ul'ud. Saḥaria uahed ğoj mihti — ŭgub gidir ma mihtina. hamsəja gailki — äfendim digir ehtu — äfendi ŭgib gailki — gidirkum mat, hamsəja — gidir ij mutmi —

äfendi gailki — digir il'dmi ij mutmi gult halani ṣadakt mat — halani ma ṣadakti maktm, i taməm.

äfendi moja hazan liğufur gadam liğufri ăjanki qamar bajan — gal'ki ḥabil la čanča halağa idrum ğufur gadama — čanča alejkam ḥağar labak il ḥabil ğara m'a ğa galki il gamar əhsaät la u hu min ḥağar azal — fat ğara la əgaga la ăjanki qamar lisama'uguf uhub gal'ki, əli makejn ağira əksakmi — tameəmn.

äfendi l' ḥmər ṭaraša lil ḥamif l'nuṣ darb min ḥaul fat — tuğər min agava (la hek gail'li äfendim li ihmar isör — äfendi gailkim madri təğar fad mikdar naṵ šater mihte gail'ki l'dubur iḥmərak iḥša ugub l'dubur iḥmor ḫašina ugub iḥmer duğra ḥarik li tarəša gazimnə min fizim ugub äfendi li dubur ruḥa hamm fad mikdar ḫaši dubura ḥarik min ihimər abir mat.

lima kon ruha hala ugub mərt äfendi gailaki li ḥməraki ruḫak iešštahar äfendi ugub gail'ki inte hamm fad mikdər — li duburak əḫši ugub tedrin taməm.

Термины родства, записанные у арабов кишлаков Джугары и Джейнау

	Джугары	Джейнау
1. мой дед	bovo	ammi
2. моя бабка	bibiti	ğidu
3. мой отец	abuj	abuj (abujʻa)
4. моя мать	ummi	ummi
5. мой сын	valadi	valadi
6. моя дочь	binti	binti
7. мой внук	nabirte (тадж.)	nabirä (тадж.)
8. моя внучка	nabirte (тадж.)	abira (тадж.)
9. мой старш. брат	äkati kabir (äka узб.) (gantal) при обращ.	koko, aḫi kabir (авг.)
10. мой младш. брат	aḫuj ṣağir (äkatin zağir)	aḫi
11. моя старш. сестра	oḫtin kabir	dodati kabir (тадж.)
12. моя младш. сестра	oḫtin z(ṣ)ağir	oḫti
13. сын моего брата	walad äkati	walad aḫi
14. жена моего сына	kelinti (тюркск.)	kannati
15. муж дочери	ṣuhur, domot	ṣuhur
16. жена сына моего брата	kelin äkati	kannat aḫuj
17. дочь моего брата	bint äkati	bint aḫi
18. муж дочери моего брата	bint äkati zuağu	также как в Джгр.
19. брат моего отца	ʻami	ʻammi
20. жена брата моего отца	mart ʻami	mart ʻammi
21. дочь брата моего отца	bint ʻami	bint ʻammi
22. сестра моего отца	ʻamiti	(ʻami)
23. брат моей матери	lolo, lolati (авг.)	loli (авг.)
24. жена брата моей матери	mart lolo (loloti)	также как в Джгр.
25. сестра моей матери	ḫolti	ḫolti

26. муж сестры моей матери	zauğ ḫolti	также как в Джгр.	
27. отец мужа	ğidi	ğadu — ʻammi	(когда зовет жена сына)
28. мать мужа	ğidi	ğidu — ʻamma	
29. моя жена	marati	также как в Джгр.	
30. сестра жены	aḫt marati	oḫti marati	
31. мой отчим	abuj uğaj	abuj uḫaj	
32. мачиха	ummi uğaj	ummi uḫaj	
33. мой муж	zauği	zauği	
34. брат моего мужа	dodar, šuj (тадж.)	ḥamaj	
35. жена брата моего мужа		mart ḥamaj (kamte)	
36. вдова	zauğ mat	(biuva) zauğa maid	
37. вдовец	mara matu	marta maid.	

Словарь слов, записанных у арабов кишлака Джуғары и Шахан-Баг Бухарского округа Гиждуванского района

abiʻa продать (Джн. также).

abiez — beiza белый (Джн. также).

abarr вчерашний день.

abыr брови.

abuj мой отец (Джн. abuja).

ʻašara 10 (Джн. также).

ʻašrine 20 (Джн. также).

adami человек (Джн. также).

adami još молодой человек (Джн. также).

aḫuj ṣagir мой младший брат (Джн. также).

aḥmar красный (Джн. также).

ahli народ (Джн. также).

aḫsar синий (Джн. aḫazar серый (خضر).

äkati kabirati мой старший брат (Джн. koko).

äkati nabirtu внук моего брата.

ʻami мой дядя.

ana я (Джн. также).

ʻänab виноград.

ʻarab арабский (Джн. ʻaraba).

arabek женское украшение в виде кольца, вдеваемого в перегородку носа между ноздрями.

arbaʻa 4.

asfar желтый (Джн. также).

ana assadык я надеюсь на тебя.
äzn уши.

baid далекий.
baqar бык (Джн. bagir) (بقر).
baqar корова.
bal beid дверь.
barali вечер.
bard холодно.
batin живот.
bit дом.
bil с.
bilarzak ронса браслет.
binti моя дочь (Джн. также).
bint hali дочь дяди.
bint äkati дочь моего брата (Джн. bint ahi).
bint äkati zuağu муж дочери моего брата.
boharha летом.
bot ветер.
bujğani у меня болит.
bubara шерсть.

dukor ножницы.
dar дом.

faras лошадь (Джн. также).
fam рот (Джн. также).
fəq верхний, вверху (Джн. также).
fəq bet потолок.

ğaliz толстый (غليظ).
ğanam овцы (غنم).
ğasal стирать (غسل).
mağrib запад (مغْرِب)

ğabal гора (Джн. также).
ğibal мн. горы.
ğanin пришли.
ğafarы арбуз (hunduk, bытыha).
ğinna джинны.
ğibu принеси.

haba чапан, халат.
hoa пол.
hada это (هذا).
hava погода (هَوَآء).
huva он (هو).

hağar камень (Джн. также).
haj змея.
hait стена (Джн. также).
harr жар (Джн. также).
hatab дрова (Джн. также).
halib молоко (Джн. также).
kif halikan как поживаете?
hmor осел (Джн. ihhmar осел, hämar nasia ослица).

habzarat говорят.
ma la halak как поживаешь?
hait нитка (Джн. также).
hamaro nizrou сеять зерно.
hams 5 (Джн. также).
harufa рассказ (Джн. также).
[haua воздух, погода (Джн. hua)].
haula двор (Джн. hauli).
hatt перстень, кольцо.
hubza matbah печеный хлеб.
hurğ хурдж, вьючные мешки.
hurufa ягненок.

ibir верблюд.
iğri моя нога (Джн. iğil).
iğrib превращается.
inarakin дерутся.
ilbas штаны (жен.) (Джн. также).
ismak твое имя; ismi мое имя.
isnein 2 (Джн. itna).
išvo как?
išrab пить.
iškal женский головной убор в виде длинного покрывала (Джн. также).

jad рука (Джн. также).

kabir большой (Джн. kbir).
kabš овца.
kalb собака (Джн. также).
kelab мн. ч. собаки.
kelbin inarakine собаки дерутся.
kelin akati жена сына моего брата. (Джн. kannat aẖuj).
kazalita лихорадка.
kīf как (Джн. также).
kauš сапоги.

qaadit села.
qadim древний.
qarib близкий.
quli скажи.

la нет (Джн. также).
lajl ночь (Джн. также).
laḥm мясо (Джн. также).
l'jom день (Джн. также).
l'jom abar вчера.
lis'än язык (Джн. также).
l'jaban молоко кислое (Джн. также).

ma не (Джн. также).
madbaẖ печь (Джн. также).
madbuẖ кипеченое (ḥalib молоко).
ẖubza madbaẖ хлебная печь.
maḥadas говорящий.
mahlu стричь.
maktub письмо.
maktubu пишущий.
maqdrou заботиться.
mal животные, имущество (Джн. mal имущество).
maleḥ соленый.
marḥaba привет.
marğon ожерелье из бус и серебряных пластинок (Джн. ожерелье из кусочков коралла).
marid болен.
maṣṣadык я надеюсь на тебя.
maša итти.
marti женщина.
mazar мазар.
miqras ножницы (قرض) (Джн. также).
min кто (Джн. также).
mišiara обувь.
moj вода (Джн. maj).
momola платок, прикрепляемый распластанным спереди ниже подбородка.
mööza сапоги.
mur горький (Джн. также).
mšrob мы пьем.

nabirti мой внук (Джн. nabira); моя внучка (Джн. abira).
nahar река (نهر) (Джн. также).

nahar день (نهار) (Джн. также); nuṣi nahar полдень.
nilhan молоть.
namoll (lёmoll) платочек, надеваемый на голову поверх головной повязки (šaqq).
nămu спать (в Джн. an'am).
neḫsit жать.
nizrou зерно.

oḫtin kabir моя старшая сестра (Джн. dadati kabir).
oḫtin zagir моя младшая сестра (Джн. oḫti).
orz земля (ارض).
orz beit пол.
orzija тюбетейка.

pan'jol', panzol — чапан, халат.
patыḫa арбуз.
pustin шуба.

rabi'a весна.
raqaba шея.
ras голова (Джн. ros).
riğal мужчина (Джн. reğali человек).

sab'i 7.
ṣabi молодой человек.
samo небо.
saub, söb (ثياب — ثوب) одежда, платье, халат (Джн. saub).
sava плохой.
sitti 6.
sol nau sol новый год.
ṣoirin сделались.
söda черный (Джн. soda).
sor пришел.
suruqca tola корь.
ṣuf платочек (صوف) (Джн. ṣuf шерсть).

šağar трава (Джн. šağera).
šahr месяц.
šaqq (labšaqq, lacaqq тадж.) головной убор в виде длинного и узкого покрывала.
šib'a сытый.
šims солнце (Джн. šamas).
eš šuğl работа.
šta зима (iš šita).

tağar купец.
talat 3.
ṯamania 8.
tauğara кастрюля (Джн. tanğir).
tiss'a 9.

ṭaala встал, поднялся.
ṭalaq развод.
ṭabaḫa печь,

ubar шерсть.
ummi мать (Джн. также).
unf нос.
urḫa мельница.
usm имя (см. под i).

zahar заря.
zeraby дует.

zij хороший (Джн. zinn, zinni — хороший, вежливый).

zijarot посетить.

zingvij хороший.

zoo muḥaṭabi печь зимняя.

zuağ bint oḫti муж дочери моей сестры.

vaḥda один (Джн. vaḥed).

vaḫtin утро.

vağat больные (وجع).

Словарь слов, записанных у арабов кишлака Джейнау Кашка-Дарьинского округа Кассанского района

abiʻa продать (Джгр. также).

abiez белый (Джгр. также).

abira внучка (Джгр. nabirte).

abuja отец (Джгр. abuj).

ʻašara 10 (Джгр. также).

ʻašrine 20 (Джгр. также) (ašritin).

adami человек (Джгр. также).

adami ämir солдат.

adami ḥukumat ğʻo красноармеец.

ana adri я знаю (см. под d).

ağur дыня.

ağuz старуха (Джгр. также).

afzal' самый хороший.

aḥmar красный (Джгр. также).

aḫazar серый? (Джгр. aḫsar синий) (خضر).

aḫi мой брат (Джгр. aḫuj).

ahli beitak родные.

ahl народ.

ana bakul я ем (inta tokul ты ешь, guvu uklu он ест, näḥnu nokul' мы едим).

aqrabu родственники (اقرب).

ana almuz я разговариваю.

almuz слово.

ana amid я иду пешком.

ana я (Джгр. также).

ʻanza коза.

ʻarbʻa 4.

ʻaraba арабский (Джгр. ʻarab).

ariza (arizza) деньги, серебряные деньги.

ʻark война.

ʻasa палка.

asfar желтый (Джгр. также).

ʻaskar солдат.

ašrub пить.

aštari купить (اشترى).

azam мастер (عظيم).

azrak izrak синий, серый.

azruba ударяющий.

bagir бык (بقر) (Джгр. baqar).

bagu odim сильный человек.

ana bakit я плачу.

bakši шаман.

balad город (madina старый город).

baladna наш город.

basal' лук.

beza яйцо.

bega ṣoir поздно.
ibiʿa кооператив (см. под i) (باع).
binti моя дочь (Джгр. также).
bəbursa пирожное (тадж.).
bəten живот.
bog сад.
bustan сад.
burga блоха (классич. برغوث, совр. bargut).
bыṭыḫa арбуз (ḫundyk, ğafarы).

dadati kabir моя старшая сестра (Джгр. oḫtin kabir).
damma ṭalu дым (far).
dar bi дверь.
darb дорога.
dasaga облаками (zalam туча).
digik мука.
dign сыр.
duḫḫan дым (دخّان).
ana adri (درى) я знаю.
ad-dunja мир.

fadbalak adыmi несколько.
fadkon adыmi некоторые.
faḥat пол в комнате.
fam рот (Джгр. также).
faraḥ радость. (فرح).
faras лошадь (Джгр. также).
fatat благополучно.
fəq высокий (Джгр. также) ğabal kbir ȧdami tabil).

galeb сердце (قلب).
gamle вошь.

gamör луна (قمر).
gangin глупый.
garmur серебряное украшение в косе в виде серебряной трубочки.
gaui твердый (قوِى сильный).
igari учитель (قرا читать).
giddam вперед.
giddamani начало.
gidir котел.
gizija головной убор в виде узкого и длинного покрывала.
gozi судья (قاض).
gunda пеленать.
ana agum я стою.
gutun хлопок.

ğaliz толстый (غلظ).
ğanam овцы. (غنم)
ğasäl стирать (غسل).
mağrib запад (مغرب).

ğabal гора (Джгр. также).
ğadid новый.
ğamäl верблюдица.
ğenub юг.
ğiba ватная рубаха.
ğide коза.
ğizar морковь.
ğild кожа.
ğoj прибыл.
ğräbi мышь.
ğuankin несчастный (miskin).
ğuan голодный.
ğuğa цыпленок.
ğufur колодец.

hada это (هذا).
haraba воевать
huvu — huvi он.

ḥab сеять.
ḥadida нож (раньше говорили sekin).
ḥağar камень (Джгр. также).
ḥaj змея.
ḥait стена (Джгр. также).
ḥalib молоко (Джгр. также).
ḥakim доктор (ṭabib).
ḥalka серьги.
iḥḥmar осел (Джгр. ḥmor) мн. ḥamir.
ḥāmar nasia ослица.
ḥamuz кислый (حامض).
ḥarir шелковая материя.
ḥarr жар (в Джгр. также).
ḥasod жатва.
ḥašim нос.
ḥaṭab дрова (Джгр. также).
ḥelu (ḥelui) сладкий, сахар.
muḥibbat любит.
ḥišt камень (ḥağar) кирпич, поле.
ḥišti maksur разбирать камень.
ḥištim ğabala каменистая гора.

ḫajt нитка (Джгр. также); titḫaj шьет.
ḫamal'jom сегодня.
ḫams 5 (Джгр. также).
ḫanzir свинья (خنزير).
ḫarufa рассказ (Джгр. также).
ḫauli двор (Джгр. также).
ḫolia jabis земля.
ḫua воздух (Джгр. haua).
ḫnbz хлеб (Джгр. ḫubza).
ḫunduk арбуз (bытыḫa, ğafarы).

jabis невозделанная.
jiad рука (Джгр. также).
jüğʻa болит.
jiaḥiz брить.
jiəḫus покупает.
jarakыn внутренняя (voğʻa болезнь).
juzrub ударяющий (ضرب).

ʻ

ibiʻa кооператив.
ibra игла.
ibri sem игла с шелковой ниткой.
ibriq кувшин.
ibsot ковер (بساط).
igari учитель (см. под g).
ìğil нога (Джгр. iğri).
ìğli gidam передняя нога (у животн.).
ijmit, immit, imtit когда (см. под m).
inkasarat сломалась.
insa женщина (insiki).
insit жена.
issi ткет.
iṣaret стала.
iška maadi куда.
iškal украшение вокруг шеи (в Джгр. iškal головной убор в виде длинного покрывала).
iskö hada где это.
iššʻir ячмень.
išuo как.
ištari покупает.
izmam украшение в виде кольца, укрепленного в перегородку носа между ноздрями.

kabtol около.
kalb собака (Джгр. также).

kelbejn 2 собаки.
kelbin ʿukur злая собака.
kajm облака.
käm vaḥed сколько.
kannat aḫuj жена сына моего брата (в Джгр. kelin akati).
kazzab гадальщик (كذّاب).
kamən ружье.
karḫana мастерская.
kasir ğuan бедный (كثير).
kbir большой.
maksur ломанный (كسر).
maktub письмо (Джгр. также).
kif как (Джгр. также).
kəhən як.
kысыr беда (حسر).

la нет (Джгр. также).
lajl ночь (Джгр. также).
laḥm мясо (Джгр. также).
laḥḥeta вырастил.
laḥija борода (Джгр. также).
lḥaf одеяло (Джгр. также).
lamza, lamsa слово.
lamsatkum ваше слово.
libad кошма.
l'jom сегодня.
lima почему; limma ağit почему не пришел?
limal муравей.
limma прятать.
lissən язык.
l'jaban кислое молоко.
lazina вчера.
loḥiğa (?).

ma не (Джгр. также).
maj вода (Джгр. moj).
madbaḫ печь (Джгр. также).
madbuḫ вареный.
madina старый город.
maḥmal бархат.
mahadam kej развалины.
mağrib запад (см. под ġ).
majdan поле.
maksur ломаный (см. под k).
maktub письмо (см. под k) (Джгр. также).
margum письмо.
mal животные, имущество (Джгр. также).
malfuf капуста.
marak локоть.
marğan ожерелье из кораллов (Джгр. ожерелье также).
martin razia dəra беременная женщина.
miqras ножницы (قرض) (Джгр. также).
min кто (Джгр. также).
miskin несчастный.
mizzan весы.
mizarek ружье.
muza (iğil muza) сапоги (Джгр. mööza тадж.).
mogurfa имущество (اقترف).
mugarta половинка.
muḫtanit смешанная.
muḥibbat любить.
murr горький (Джгр. также).
musaj ḫajt сапожник.
imtit когда.

nab (adami) старик.
nab (martu) старуха (ağuz).
nabira мой внук (Джгр. nabirti).
naga самка верблюда.
nagank рыба.
näğa овца, мн. ч. ġanam.
nağar плотник.
näḥnu мы.
nahar река (Джгр. также).
nahar день (Джгр. также).
ana anäm я сплю.
näḥnu nakul мы едим (см. под a).
namsыha вечер.
nasili aqrabu родственники.
nasia женщина.
našiba пуля.
ana nassine я забыл.
nazalu min ğabal склоны горы.
anzыl спускаться.
nisi люди.

oḫti моя сестра.
oḫti kelintu жена сына моей сестры.

pojin низкий.

reğali человек (Джгр. riğal).
razajnat дети.
riḥa запах.
riḥta zijana ладан (ganda).
arkab скачет.
arkab подымается.
ros голова (Джгр. ras).
ros i ğabal вершина горы.
rukna колена.
rukva (?)

sabï 7.
saḥaria утро (سحر).
ṣaḥra пустыня.
sarir колыбель.
saub платье (Джгр. также) говорят еще ṭoub (ثياب — ثوب).
sekin нож (теперь говорят ḥadida).
sġыr малый.
serğ седло.
sit 6.
soda черный (Джгр. söda).
ṣoib прямой (путь).
ṣoif верный.
ṣuf шерсть.
suraa пупок.
sut кнут.

šaʿr волосы.
šağera трава (Джгр. šağar).
šukur Alla благодарение богу.
šamas солнце (Джгр. šims).
šamol šalaha вихрь.
šapuša шапка меховая.
šark восток.
ši товар.
šibaʿ купец (tağar).
šimal север
šudrum роса.
šuġol работа (Джгр. šuġl).

tağ band кушак.
tağara купец (Джгр. tağar).
tanğir кастрюля (Джгр. tanğara).
terra курица.
tissa 9.
tiṭbaḥ она стряпает.

titḫaj она шьет (см. под ḫ).
tokul ты ешь (см. под a).
tora (узбекское), tordi — честный, арабск. (طهر).
tuffāḫ яблоко.

tələṯ 3.
iṯna 2.
ṯamania 8.

ṭabib врач (طبيب).
ṭabil длинный (ṭauvil).
ṭabilki башня.
ṭabaḫa стряпать.
ṭəbši кухня.
ṭajib прямо, хорошо.
ṭariq дорога (طريق).
ṭoub (ṣaub) платье (Джгр. saub, söb). (см. под s).

uḍ потолок.
ugaʿ упал (وقع).
uḫuz возьми.
ukur злая (собака).
ukul ешь.
guvu uklu он ест.
ummi мать (Джгр. также).

ыdḫul войди (دخل).

zakar баран.
zaqar мужчина.
zaḫa смеяться (ضحك).
zak навоз.
zalam туча (dasa).
zarabta ударил (ضرب).
zarabtni она ударила меня.
zarabani он ударил меня.
azruba ударяющий (см. juzruba под ju).
zinni вежливый.
ziṅn хороший.
zinnkiṅ добрый.
zыb волк (ديب соврем. яз. и ذئب классич.).
izʿыf слабый (ضعيف).

vaḥed 1 (Джгр. vaḥda).
vald aḫi сын моего брата (Джгр. valad akati).
valadi мой сын (Джгр. также).
vara назад.
voğ лицо.
voğaʿ galb болезнь внутренняя (وجع قلب).
voğaʿ jarakыn болезнь наружная.
vald oḫtin сын моей сестры.

Н. Бурыкина.
М. Измайлова.

Городище Миздахкан [1]

Археологическое изучение Хорезма, систематическое обследование которого началось только в 1928 г., обещает дать не мало нового материала. Страна, о которой так много известий в письменных источниках, которая до конца XIV в. играла такую огромную роль в экономической и культурной жизни Средней Азии и Восточной Европы, остается мало известной в археологическом отношении. До сих пор мы не имеем достаточно ясной картины, какие из его памятников сохранились до наших дней. Мы даже не знаем точно, что осталось на месте от первой столицы Хорезма-Кята. А между тем, археологическое изучение Средней Азии в настоящий момент зависит во многом от того, как глубоко продвинется изучение памятников материальной культуры Хорезма. Более того, без самого тщательного изучения не может быть решена и проблема материальной культуры Золотоордынского Поволжья. Предметом моего сообщения являются интересные развалины, лежащие по дороге из Куня-Ургенча в Ходжейли в 24—25 *км* от первого и 7—8 *км* от второго. Развалины эти расположены на двух холмах и известны в наши дни под именем Гяур-Кала (западный холм) и Мазлум-Сулу (восточный). Намечая на лето 1928 г. работы в Ургенче, Разряд Средней Азии Государственной академии истории материальной культуры выдвинул также вопрос о местоположении развалин Миздахкана. Тогда же в беседе моей с В. В. Бартольдом явилось вполне обоснованное предположение, что Мазлум-Сулу и Гяур-Кала и есть то, что осталось от города Миздахкана. Как будет видно ниже, действительность вполне подтвердила это предположение.

[1] Доклад, прочитанный в Разряде Средней Азии Гос. Акад. ист. мат. культуры 29 XII 1929.

О самом Миздахкане мы имеем довольно частые упоминания в трудах арабских географов. К сожалению, сведения эти настолько кратки, что приходится ценить буквально каждое слово. История Миздахкана, также как и история Ургенча, тесно связана с бурной и капризной жизнью Аму-Дарьи. Как известно, на протяжении четырех веков эта река два раза круто меняла направление своего главного русла. В домонгольское время она гнала свои главные воды в Аральское море, в 20-х гг. XIII в. она повернула их на запад, к Каспию, а в конце XVI в. стала впадать опять в Каспийское море. Но и возвращаясь к нему, она не пошла старым домонгольским руслом, а использовала свой прежний правобережный канал Курдер,[1] переместившись таким образом по сравнению со своим прежним руслом на несколько десятков верст на восток.

Несомненно, что капризная «судьба» реки не могла не отразиться на жизни культурной полосы, расположенной по ее нижнему течению.

То разделенный от Ургенча Аму-Дарьей, то лежащий с ним на одном берегу, Миздахкан был связан с Ургенчем не только близким соседством и даже соперничеством, как это было в X в., но и более прочными связями экономического, культурного и политического подчинения, как то имело место в монгольскую эпоху, т.-е. в XIII и XIV вв.

Согласно арабской географической литературе Миздахкан причислялся к городам Хорезма, лежащим по нижнему течению р. Аму-Дарьи на ее правом берегу. По словам Истахри (писал в середине X в.) «между Джейхуном и Курдером-рустак Мирдаджкан,[2] между Мирдаджканом и Джейхуном — два фарсаха и он напротив Джурджании (Ургенч)».[3] Ибн-Хаукаль (писал в 70-х гг. X в.) целиком повторяет Истахри, не прибавляя ничего нового. Уже эти слова Истахри, вместе с его указанием, что Джурджания, т.-е. Ургенч, находится на расстоянии одного фарсаха от Аму-Дарьи[4] дают достаточно материала, чтобы сделать точные выводы о местоположении города относительно р. Аму-Дарьи, канала Курдера и взаимного отношения Миздахкана и Ургенча, как друг к другу, так

[1] Истахри приводит любопытное предание, согласно которому канал Курдер был когда-то главным руслом Аму-Дарьи, BGA, I, 303, В. В. Бартольд. К истории орошения Туркестана, 82.

[2] В сохранившихся рукописях Ибн-Русте и Макдиси название города, передается более правильно Миздахкан.

[3] BGA. I, 303.

[4] BGA. I, 342.

к реке и каналу. И, действительно, канал Курдер был правобережным, т.-е. восточным каналом Аму-Дарьи, при чем русло его совпадает с нынешним руслом Аму-Дарьи. Далее хорошо известно, что в домонгольское время Ургенч находился на левом, т.-е. западном берегу той же реки. Таким образом, уже на основании этих данных местоположение Миздахкана вырисовывается в следующем виде: оба города лежат недалеко друг от друга, один напротив другого; один из них Миздахкан — на правом, восточном берегу, на расстоянии двух фарсахов от реки, другой — Ургенч — на левом западном берегу, на расстоянии одного фарсаха от реки. Но, рисуя эту картину, надо помнить, что старое домонгольское русло Аму-Дарьи шло западнее нынешнего русла, установившегося с конца XVI в., когда река вновь повернула к Аральскому морю. Переводя вопрос с местоположения городов относительно друг друга и реки, на местоположение реки относительно городов, мы бы сказали так: искать старое домонгольское русло Аму-Дарьи нужно между двумя городами, Ургенчем и Миздахканом, при чем оно было ближе к Ургенчу (до Ургенча один фарсах и до Миздахкана два фарсаха). Указанные выводы, которые можно сделать из письменных источников, вполне подтверждаются археологическими наблюдениями. Дорога из Ходжейли, идущая через развалины Гяур-Кала и Мазлум-Сулу, лежит в направлении с запада на восток. Расстояние между Ургенчем и развалинами равно приблизительно 24—25 *км*, что вполне соответствует вышеупомянутым 3 фарсахам (1 фарсах от Ургенча до реки и 2 фарсаха от реки до Миздахкана). От развалин до Ходжейли, который, как известно, находится почти на берегу Аму-Дарьи, 8 *км*. Таким образом, если принять во внимание, что современное русло реки было когда-то руслом канала Курдера, картина становится совершенно ясной, и развалины, лежащие на двух холмах — Гяур-Кала и Мазлум-Сулу, можно с полной достоверностью признать за остатки города Миздахкана. Что это действительно так, можно убедиться и из тех сведений, которые об этом месте можно получить из поздней исторической литературы, начиная с Абульгази (XVII в.): У В. В. Бартольда в его «Истории орошения Туркестана» есть следующие строки: «Местоположение города (Миздахкана) определяется урочищем того же имени, которое упоминается не только у Абульгази (при нем здесь была крепость), но и в хивинской истории XIX в. «Кыр» (возвышение) Миздахкана находился приблизительно на расстоянии фарсаха к западу от Ходжейли (собств. Ходжа-Или); здесь был похоронен отшельник (абид)

Самсон или, по другому преданию, апостол Симон-Петр; еще в 1867 г. эту могилу посетил хивинский хан.»[1] И, действительно, приведенные здесь слова вполне совпадают с наблюдениями на месте. Во-первых, как выше сказано, два этих холма лежат на запад от Ходжейли, на расстоянии 7—8 *км,* т.-е. 1 фарсаха. Во-вторых, на одном из холмов находится крепость, которую отмечает и Абульгази. В-третьих, окрестные жители считают, что на кладбище Мазлум-Сулу (восточный холм) один из мазаров есть могила отшельника Симона. Всего вышеприведенного, как мне кажется, вполне достаточно, чтобы указанное местоположение Миздахкана не вызывало никаких сомнений. Теперь же возвратимся к арабской географической литературе. Сведения Истахри прежде всего важны для установления местоположения Миздахкана. Ничего другого из них мы не извлечем. Зато по дорожникам и кратким описаниям Макдиси можно составить более или менее ясную картину, что собой представляет культурная полоса правого и левого берега нижнего течения Аму-Дарьи. Сведения эти с исчерпывающей полнотой приведены В. В. Бартольдом в его «Туркестане».[2] Отсылая к ним всех интересующихся этим вопросом, мне хочется только остановиться на следующем. Селения и города, идущие почти сплошной полосой по обеим берегам реки повсюду отличаются одной характерной чертой. Почти все они укреплены. Для примера возьму городские поселения, лежащие на правом берегу Аму-Дарьи на одной из дорог от Миздахкана до Кята — древней столицы Хорезма.

«Нукфаг, вокруг него протекает канал, выведенный из Джейхуна и идущий в степь, он укрепленный (город)».[3] «Ардхива находится на краю степи, у нее крепость с одними воротами у подножия горы».[4] «Гардман, у него крепость и ров, наполненный водой, ширина его равна полету стрелы, у него двое ворот».[5] «Айхан, у него крепость: ров и у ворот — метательные машины».[6] А вот что Макриси пишет о самом Миздахкане: «Остальные города являются населенными, укрепленными, но Миздахкан самый большой среди них; по пространству он близок к Джурджании, и его окружает стена».[7]

[1] В. В. Бартольд. История орошения Туркестана, 83.
[2] В. В. Бартольд. Туркестан, II, 141—155.
[3] BGA, III, 288.
[4] Ibid. III, 288.
[5] Ibid. III, 288.
[6] Ibid. III, 288.
[7] Ibid. III, 288.

А несколько выше Макдиси говорит, что «Миздахкан город большой, вокруг него 12000 замков, рустак его обширный».[1] Под замками нельзя, конечно, понимать замки в полном смысле слова. Это, по всей вероятности, укрепленные небольшие хуторского типа усадьбы, которые в основных своих чертах дожили до наших дней, как одна из характерных особенностей Хорезма. Во всяком случае картина, данная Макдиси, достаточно выразительна.

Сопоставляя всю совокупность сведений арабских географов между собой, можно с определенностью сказать, что Хорезм в X веке находится на той стадии развития феодального общества, которая заключает в себе все признаки разложения. Едва ли было бы правильно думать, что укрепления, которые так характерны для всех поселений и городов Хорезма, являются результатом одной только потребности в защите культурной полосы от набегов кочевников. Мне думается, что крепости эти являются старыми замками-цитаделями. Как и в остальных районах Средней Азии, здесь было сильно развито дехканство, которое экономически и политически держало всю ближайшую округу в своих руках. Постепенно вместе с развитием товарного обмена между отдельными дехканскими участками, т.-е. феодальными единицами, а главным образом под влиянием торговли с кочевой степью, около некоторых из замков вырастают городские поселения. И недаром Макдиси в характерной для его времени терминологии, про некоторые из городов Хорезма говорит: «Зардух (город) большой, у него хисн и рабад»,[2] или «Садур находится на берегу Джейхуна, имеет хисн и рабад, соборная мечеть находится посреди города в хисне».[3] В последнем случае, говоря о городе, он употребляет слово البلد, чем как бы и подчеркивает, что имеет в виду весь город в целом, и тут же локализирует, вводя термин «хисн». При чтении Макдиси, нужно, как уже выяснил В. В. Бартольд, осторожно подходить к последнему термину. Иногда он у него обозначает цитадель, а иногда укрепленную городскую стену, т.-е. шахристан-медину. Но как бы в каждом отдельном случае ни толковать «хисн», в Хорезме та же топографическая эволюция города, что и в Самарканде, Мерве, Бухаре и других местах. Другой здесь только масштаб. От замка-цитадели к шахристану и через него к рабаду, т.-е. от феодального (дехканского) укрепленного жилища к первоначальному городскому поселению у его

[1] Ibid. III, 288.
[2] Ibid. III, 288.
[3] Ibid. III, 288.

подножия, а потом к предместью, в котором сосредотачиваются ремесло и рынок. Сохраняя в старой цитадели резиденцию еще существующих и потерявших только свою политическую независимость дехкан, а также нужные для борьбы с кочевниками укрепления, города эти знали типичную городскую жизнь — разнообразную ремесленную промышленность и правильную торговлю, как с соседними районами, так и, главным образом, с кочевниками, которые приезжали сюда за грубыми тканями, изделиями из обожженной глины, поливной и неполивной (блюда, сосуды, чаши и т. д.), пшеницей, джугарой, дынями и т. п., в свою очередь привозя к ним шерсть, кожи, скот и т. д. О товарообмене между культурной полосой Хорезма и кочевой турецкой степью арабские географы дают достаточно материала, только главное внимание они сосредотачивают на наиболее важных пунктах, как столица северного Хорезма — Ургенч и пограничных со степью рынках, как Фаратегин. Из них первый обслуживал кочевников левого, а второй — кочевую степь правого берега Аму-Дарьи. Однако, не подлежит сомнению, что товарообмен шел и в других пунктах, и Миздахкан, который в домонгольскую эпоху был на правом берегу Аму-Дарьи не мог не привлекать к своему рынку кочевников. Едва ли будет преувеличением сказать, что именно эта торговля и сделала его одним из крупнейших городов правого берега. Не даром же Макдиси говорит про него, что он по величине близок к Джурджании (Ургенч), которая через два с чем то десятка лет, после того, как писал последний, станет столицей всего Хорезма. Внимательно вчитавшись в слова Макдиси о Миздахкане, учитывая контекст в котором они даны, мы должны сказать о нем следующее: в X в. он принадлежал к числу больших городов Хорезма, ибо по величине он почти равен Ургенчу, территория которого в это время, как это выясняется из археологических работ 1928—1929 гг. равна по крайней мере $^2/_3$ современного городища, являющегося остатками Ургенча Золотоордынского периода. У Миздахкана в X в. была уже укрепленная стена. Как выясняется из археологических наблюдений (об этом ниже) у него была и монументальная цитадель. А вокруг, в ближайшей округе, которая, быть может, соответствовала размерам прежнего феодального поместья, раскинуто было по словам Макдиси 12 000 мелких укрепленных, хуторского типа, крестьянских хозяйств. Весьма возможно, что цыфра эта значительно преувеличена. Во всяком случае, это был очень культурный в земледельческом отношении район, который и мог своей продукцией в достаточной мере снабжать рынок Миз-

дахкана. Думаю, что едва ли ошибусь, если скажу, что с востока на запад он тянется на протяжении 24—25 *км* или 3 фарсахов, каковое расстояние и отделяло главное русло Аму-Дарьи от правобережного канала Курдера.

Исследователь, к сожалению, лишен в письменных источниках сведений об этом городе, которые бы относились к последующим векам, хотя археологические данные определенно говорят о существовании Миздахкана в Золотоордынский период. Так, мы ни слова не имеем о нем ни в период монгольского завоевания и монгольских государств, ни наконец, в период завоеваний Тимура. Во всяком случае, В. В. Бартольд, который имеет обыкновение все сведения о городах, даже простые упоминания о них, отмечать в своих работах, нигде не говорит о Миздахкане. Таким образом, после долгого перерыва, тянущегося почти семь столетий, имя Миздахкана, впервые опять появляется у Абульгази,[1] т.-е. в середине XVII в. Но это не описание Миздахкана, а лишь в двух словах упоминание о нем, как о крепости. При чем из рассказа не ясно, что Абульгази понимает под Миздахканом: существующую и функционирующую крепость, или ее заброшенные развалины. Думаю, что второе будет ближе к истине. Собственно на этом и кончаются упоминания о Миздахкане в письменных источниках, если не считать краткого указания Огехи (хивинский историк XIX в.), который говорит о «кыре» (возвышение) Миздахкана, как находящемся на расстоянии 1 фарсаха на запад от Ходжейли.[2]

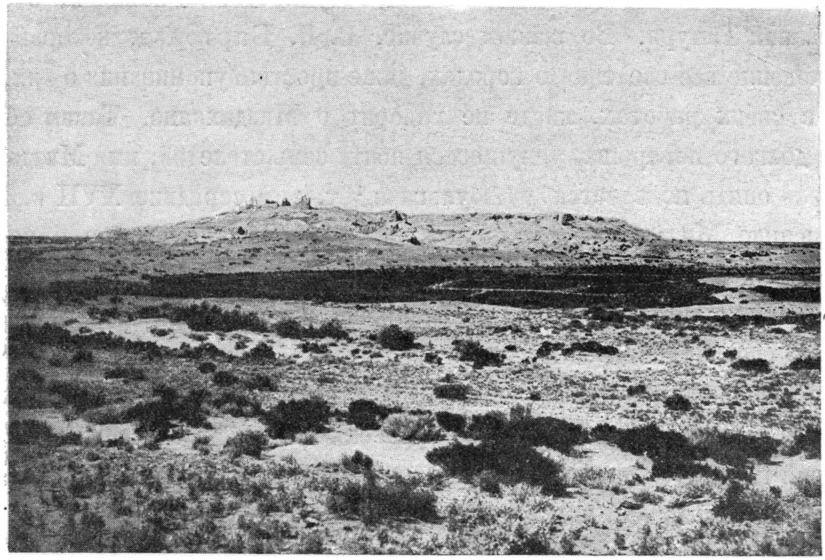
Перейду теперь к описанию самих развалин. Это — два холма, из которых западный имеет в окружности несколько больше километра, а восточный более 1.5 *км*. Оба холма естественного происхождения, со значительным наростом культурного слоя. Расстояние между холмами равно 1 *км*. Западный холм представляет собой чрезвычайно интересную крепость,[3] следы которой местами хорошо сохранились. Крепость у местного населения известна в наши дни под именем Гяур-Кала. Весь этот огромный строительный комплекс сложен из пахсы. Как видно из прилагаемой

[1] Aboul Ghazi. Histoire des Mogoles et des Tatares, trad. par le baron Desmaisons. II, 301.

[2] В. В. Бартольд. История орошения, 83.

[3] У А. Н. Самойловича (Изв. Русск. ком. для изуч. Средн. и Вост. Азии, № 9, 27) об этом месте только несколько строчек: «По дороге в Ходжейли (12 июня) я осмотрел и сфотографировал кладбище с мавзолеем Мазлум-Сулу и развалины крепости «Гяур-Кала» (1 фарсах или таш от Ходжейли)». Вот и все.

фотографии (фиг. 1), стена идет вокруг всего холма, обходя его верхние точки. В некоторых местах торчат небольшие остатки когда-то мощных башен. Наиболее интересна южная часть крепости (фиг. 2). Здесь, над крутым обрывом холма, за высокой толстой стеной поставлена огромная цитадель. Будучи сооружена на самой высокой точке холма, она, если смотреть на нее с юга, т.-е. со стороны фасада, представляет собой, несмотря на то,



Фиг. 1. Миздахкан. Западный холм. Общий вид на крепость с северо-востока.

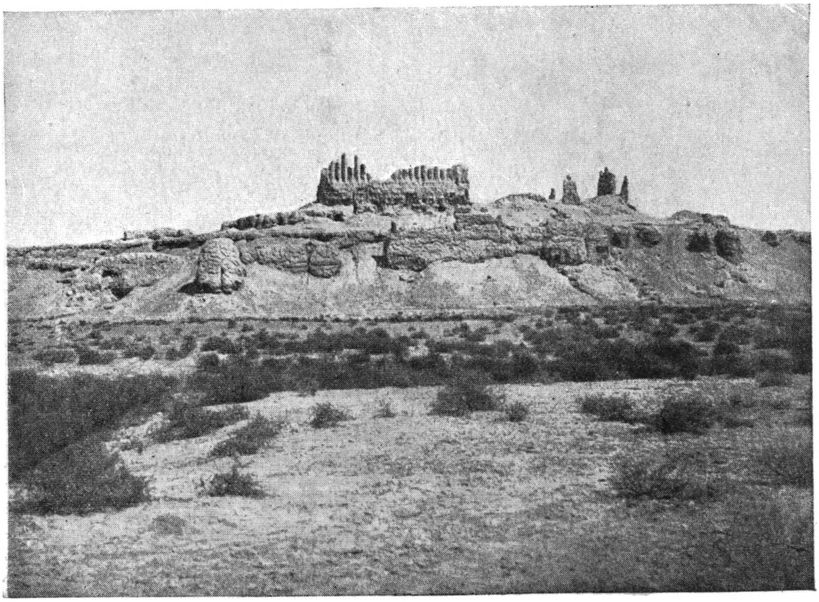
что сделана из пахсы, монументальное строение, производящее сильное впечатление своею мощью.[1]

На ней мне и хочется несколько остановиться.

Размеры ее 75 × 70 шагов. От цитадели сохранилась только фасадная стена (южная) и боковая (восточная). Высота фасадной стены 14 *м*. Характерной и редко встречающейся особенностью последней является тот факт, что в верхней своей части она как бы распадается на полуколонки, которые придают ей вид гофрированной разделки. Хотя стена эта и лучше

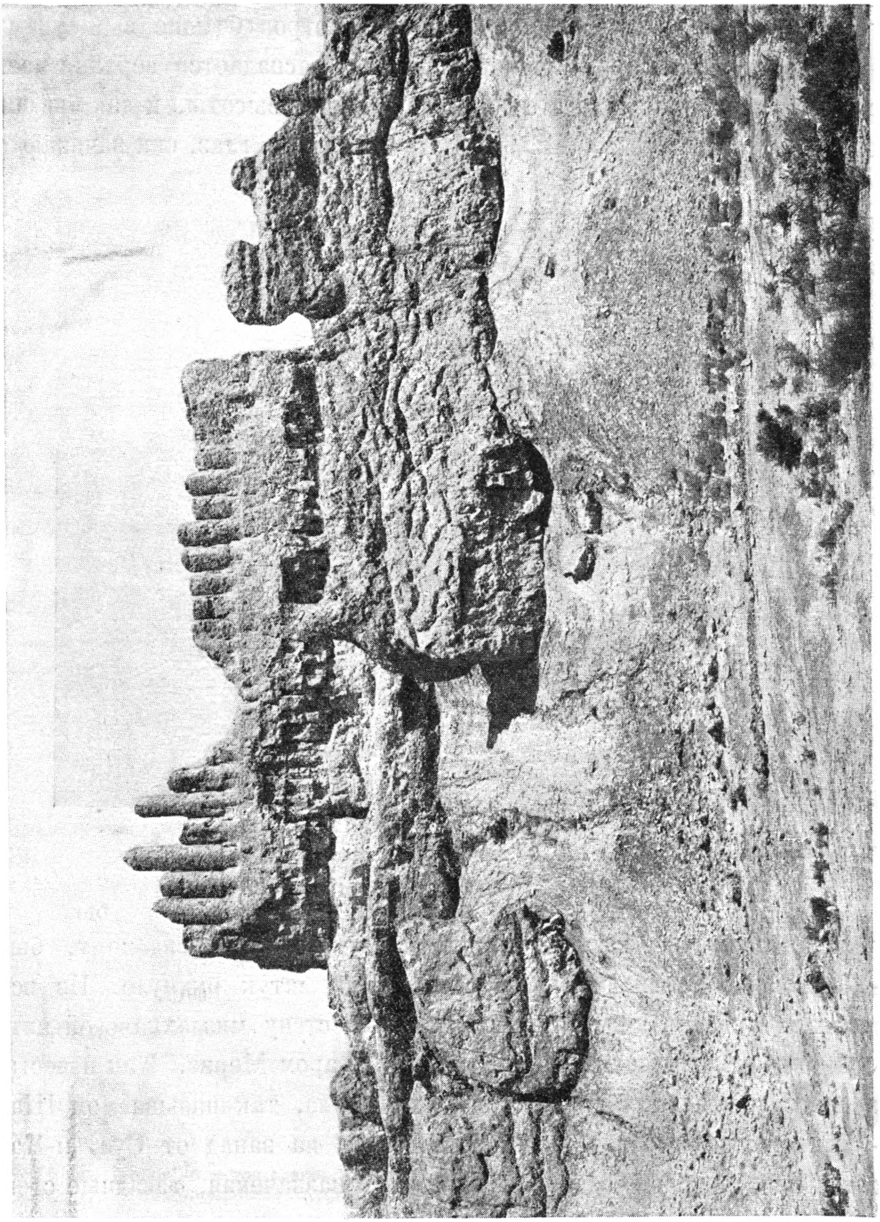
[1] В Миздахкане мне удалось быть два раза, оба только на очень короткий срок (в пределах 2 дней). В 1928 г. мы совместно с Л. Н. Соколовым осматривали городище и собирали керамический материал, а в 1929 г. — совместно с А. А. Некрасовым и С. Н. Иомудским.

сохранилась, чем другие части крепости, однако и она настолько разрушена, что мы только приблизительно можем судить об ее первоначальной высоте, которая, без сомнения, на несколько метров больше вышеупомянутой цифры в 14 *м*. Полуколонки, на которые распадается верхняя часть стены, начинаются не сразу, а с довольно большой высоты, и как бы опираются на высокий цоколь (фиг. 3). Если судить на глаз, они начинаются



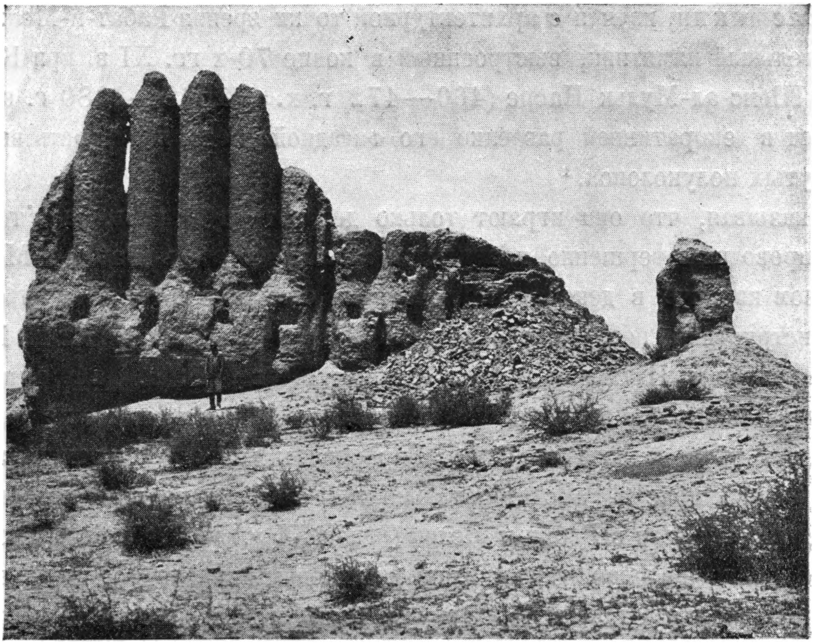
Фиг. 2. Миздахкан. Вид на крепость и развалины цитадели с юга.

как раз на половине высоты стены. Полуколонок, повидимому, было 21—22; говорю «повидимому», ибо несколько штук рухнуло. Из всех известных мне построек лучше всего фасадную стену миздахканской цитадели сравнить с некоторыми из построек в Старом Мерве. Как известно, в северовосточном углу городища Султан-Кала, так называемом Шахриар-Арке, также в ближайших окрестностях на запад от Султан-Кала находятся своеобразные здания неизвестного назначения, фасадные стены которых в верхней своей части распадаются на такие же полуколонки, напоминающие гофрированную разделку. Два из них находятся на запад от городища Султан-Кала, и известны под именем Кыз-Кала, здание же в Шахриар-Арке у местного населения специального наименования не имеет.



Фиг. 3. Миздахкан, Остатки стены цитадели. Вид с юга.

Для старого Мерва постройки эти очень характерны. Остатки такого же здания, не отмеченные В. А. Жуковским в его монографии о Старом Мерве, находятся в северозападной части Султан-Кала и на север от городища Гяур-Кала (фиг. 4—5). Говоря об этих постройках, я не имею в виду анализа их по существу (назначение их для нас еще загадка), а желаю только обратить внимание на совершенно тождественную разделку их стен



Фиг. 4. Ст. Мерв. Развалины здания в северозападном углу Султан-Калы.

с вышеупомянутой разделкой фасадной стены миздахканской цитадели. Здесь тот же принцип кладки, что и в Миздахкане. А в большем из двух зданий, известных под именем Кыз-Кала даже то же число полуколонок, а именно 20.[1] Разница только в том, что в Старом Мерве стены этих зданий выложены не из пахсы, как в Миздахкане, а из сырцового (высушенного на солнце) кирпича. Кроме того, в здании в Шахриар-Арке[2] (Султан-Кала) сами полуколонки несколько иной формы, чем в миздахканской

[1] В. А. Жуковский. Развалины Старого Мерва, 105.

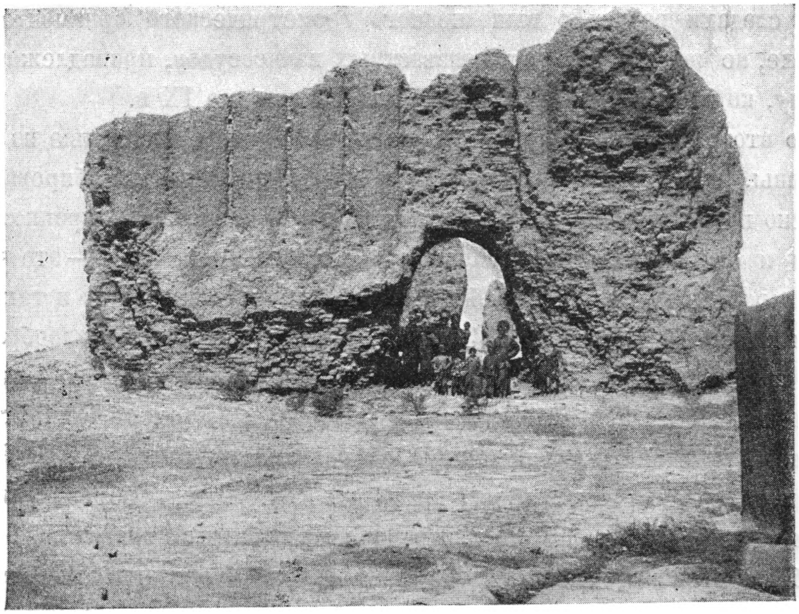
[2] Б. Н. Засыпкин. Архитектурные памятники Средней Азии. Изд. Центр. гос. рест. маст. Москва, 1928, стр. 18 и 21.

цитадели, они чуть заострены по вертикали в центральной части наружной поверхности. Не подлежит сомнению, что полуколонки, гофрирующие стены, играют не только декоративную роль, но и служат конструктивным целям — придают постройке большую устойчивость, а следовательно и прочность. По всей вероятности, в Средней Азии, для какого-то длительного промежутка времени в домонгольскую эпоху, этот способ возведения стен был чрезвычайно характерен. Весь вопрос, к какому времени их отнести. Б. Н. Засыпкин, изучая с архитектурной точки зрения Рабат-и-Мелик — замечательный памятник, выстроенный в конце 70-х гг. XI в. при Караханиде Шемс-ал-Мульк Насре (460—472 г. х. = 1068—1080 г. н. э.), отмечает в декоративной разделке его фасадной стены наличность вышеупомянутых полуколонок.[1]

Указывая, что они играют только декоративную роль, он в то же время проводит совершенно правильную мысль, что здесь (Рабат-и-Мелик) в жженом кирпиче в декоративном порядке отмирает тот прием, который был конструктивно необходим в сырцевом кирпиче, и указывает на Кыз-Калу и здание в Шахриар-Арке в Старом Мерве. Б. Н. Засыпкин не видел Миздахкана, в силу чего и не знал, что быть может еще раньше этот прием употреблялся в пахсе. Вернемся к вопросу о времени этого строительного приема, а следовательно к вопросу о времени возведения этих построек. Если в Рабат-и-Мелик (конец XI в.) прием этот уже отмирает, сохраняясь в декоративном плане на жженом кирпиче, то, надо думать, что сами здания в Старом Мерве могут быть отнесены ко времени, предшествующему постройке Рабат-и-Мелик. Таким образом, мы получаем возможность говорить о начале XI и, повидимому, о X в., что вполне соответствует нашим историческим сведениям о времени культурной жизни в районах к северу от городища Гяур-Кала и северовосточной части Султан-Кала. Более точно определить время, к которому относятся эти, неизвестного назначения, мервские постройки, мы, по отсутствию других данных, не можем. Что же касается цитадели в Миздахкане, то время ее постройки (которая существовала, повидимому и в 80-х гг. X в., когда писал Макдиси), можно отнести и к более глубокой древности, как на основании самого материала (пахса), так, главным образом на основании того черепка, поливного и неполивного, который там встречается. Но об этом

[1] Ibid. 121

несколько позже. Пока же остановимся на продолжении описания Миздахканской крепости. Итак, цитадель сохранилась только в своей фасадной (южной) и боковой (восточной) стенах. Все остальное рухнуло. Имея общее представление о ее размерах, мы однако не можем уяснить ее плана, ибо внутри ничего не сохранилось. Мало мы можем сказать и о самой крепостной стене, которая во многих местах рухнула, о башнях, от которых до наших дней дошли только жалкие остатки, как это видно из моей фотографии, где сняты развалины западной башни. В самую крепость можно



Фиг. 5. Ст. Мерв. Развалины здания к северу от Гяур-Калы.

попасть только с северо-востока, по единственному въезду, который также был укреплен стеной и башнями. Зато о времени существования этой крепости и ее цитадели нам скажут те черепки, которые попадаются на ее территории в очень небольших фрагментах. Черепки здесь встречаются как неполивные, так и поливные. Неполивные, по большей части, имеют красную глину и могут быть в грубых чертах разбиты на две группы. К первой относятся черепки оссуарного типа. Тесто у них грубое с большой примесью песка. Толщина черепка 1.7 *см.* Орнамент, который встречается на них или елочного типа в глубоко врезанных бороздках, или имеет

характерные для некоторых из самаркандских оссуариев рельефные полоски с косыми рубцами, с той только разницей, что там они налеплены, крупнее и вдавлены пальцем, а здесь мельче и выполнены резцом.

Трудно сказать, происходят ли они от оссуариев, тем более, что найденное в 1929 г. в Чимбайском районе целое кладбище оссуариев дает совершенно новый тип их, известный пока только в Хорезме[1]. Те из них (три штуки), которые привезены этнографом А. Л. Милковым в Русский музей, имеют четырехугольную форму, ножки, четырехскатные крышки, без всякого орнамента и сделаны из алебастра. Попадаются черепки и более тонкие, со следами рельефно выполненного геометрического орнамента. Так или иначе, но черепки эти, от неизвестных нам сосудов, принадлежат, повидимому, ко времени более раннему, чем X или даже IX в.

Ко второй группе могут быть отнесены черепки, сделанные из красной глины. Они хорошо отмучены, и имеют красную ангобированную, прекрасно протертую наружную поверхность. Толщина этих черепков нормальная и они от сосудов домашнего обихода. Повидимому — это чашки или бокалообразные сосуды. Любопытно, что из такой же глины и такой же техники в Отделе Востока Гос. Эрмитажа[2] есть высокие бокалообразные сосуды из Афрасиаба. В. Л. Вяткин считает их сравнительно редким и архаичным типом.[3] Еще более архаичны черепки из темной глины с примесью песка, сделанные, повидимому без гончарного круга, с черной росписью в виде небрежно набросанных полосок. Таким образом, и эти черепки дают нам право относить жизнь сохранившихся развалин, ко временам более древним, чем те, когда писали арабские географы. Перейду теперь к поливным черепкам. Они очень близки к тем, что встречаются в глубоких слоях южной половины Куня-Ургенчского городища.[4] Уже беглого осмотра достаточно, чтобы причислить их к домонгольской керамике Средней Азии. Здесь мы найдем черепки из красной, хорошо отмученной глины. Одни из них покрыты белым ангобом с черной росписью, другие по белому ангобу закрашены черным цветом, на фоне которого выступает белая (ангобная) роспись, третьи по красному ангобу расписаны

[1] Это первый случай находки оссуариев в Хорезме.

[2] КИ 730.

[3] В. Л. Вяткин. Афрасиаб — городище былого Самарканда, 40—41.

[4] Пробные раскопки для вскрытия культурных слоев, произведенные летом 1929 г. археологической экспедицией ГАИМК.

белыми кружками, на которых поставлены (в центре) черные точки. Все они покрыты свинцовой бесцветной глазурью, и сделаны из красноватой глины.

Сравнивая черепки эти с аналогичным материалом из Афрасиаба, приходишь естественно к выводу, что посуда эта быговала здесь в XI — X — IX вв. Таким образом, на основании найденной керамики поливной и неполивной, можно с достаточным правом сказать, что жизнь в этой крепости была не только в эпоху арабской географической литературы, но и значительно раньше, по всей видимости, в начале арабского завоевания (начало VIII в.), а может быть, и раньше. Едва ли будет ошибкой предположить, что перед нами остатки крупного замка-цитадели, относящиеся еще к той поре, когда феодалы-дехканы были главными хозяевами этих мест. Любопытно, что на территории крепости совершенно отсутствует черепок монгольского периода. Повидимому, крепость умерла раньше, чем остальной город. Характерно также, что в исторической литературе, рассказывающей о монгольском завоевании Хорезма ни слова не говорится о Миздахкане, а, между тем, если крепость эта функционировала в начале XIII в., то едва ли бы отряд Джучи, который шел со стороны Дженда, т.-е. Сыр-Дарьи не остановился бы перед ней, ибо она лежала на правом берегу реки и, повидимому, на большой дороге в Ургенч.[1]

Перейдем теперь к тому, что лежит в ближайших окрестностях от этого холма и крепости.

Как выше было сказано, второй холм, лежащий к востоку от первого, находится от него на расстоянии 1 *км*. Все это пространство сплошь покрыто обломками жженого кирпича, и черепками неполивной, и, реже, поливной посуды. С севера в этот район (между двумя холмами) проникают культурные земли, с трудом отвоевывающие у солончака и песка нужные участки, а с юга надвигаются пески. Из прилагаемой фотографии (фиг. 6) хорошо видно, как они целыми полосами засыпают территорию давно умершего города. Идя из крепости к восточному холму, где находится известный в округе мавзолей Мазлум-Сулу, путник наталкивается на большие полосы песку.

Слой культурной почвы чередуется с песчаным слоем, который, через некоторое время, повидимому, без остатка покроет развалины города.

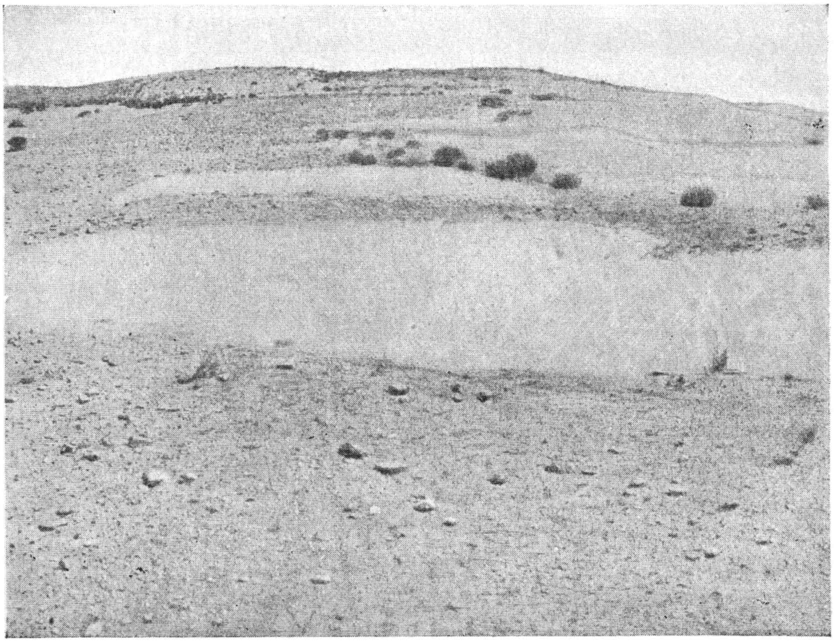
[1] Впрочем, аргумент этот ослабляется тем, что историческая литература (Ибн-ал-Асир, Джувейни, Рашид-ад-Дин) дает только сведения об осаде Ургенча, не касаясь других городов.

В силу указанных условий (культурные земли и песок) трудно без длительного изучения местности точно определить размеры города, хотя в одном месте мне удалось усмотреть остаток городской стены.

На глаз перед нами город средней величины. Встречающийся на поверхности города черепок, как неполивной, так и поливной, относится, главным образом, к монгольской эпохе, т.-е. ко временам XIII—XIV вв. Остановлюсь на неполивной группе. Большая часть ее сделана из темной хорошо отмученной глины и представляет собой очень плотный и звонкий черепок. Орнамент на них процарапанный, линейный. Он тянется длинной полосой параллельных линий, проведенных с помощью деревянной гребенки, при чем в такой полосе может быть три, четыре и пять линий.

Иногда подобные полоски пересекаются и образуют диагональную сетку. Иногда поверхность черепка образует род гофрированной разделки в форме рельефных полосок, идущих поясными кругами. Часто встречаются на них и налепленные полоски с вдавленными с помощью палочки рубцами. Посуда этого типа многообразна и дает ту же картину, что и неполивная керамика Куня-Ургенчского городища, относящаяся к монгольскому периоду. Среди находок можно встретить и недурные образцы штампованной посуды того же времени. Но среди неполивных черепков часто попадаются экземпляры, которые стоят совершенно в стороне от вышеописанной группы. Они из грубой яркокрасной глины с примесью песка и глубоко врезанным елочным орнаментом. Повидимому, это крышки от каких-то сосудов. На вид они архаичны. Не исключена возможность, что они значительно старше остальных находок из этого городища. Что же касается поливных черепков, то их на городище немного. Все они относятся к хорошо известной нам (после работ 1928—1929 гг.) ургенчской керамике Золотоордынского периода. Здесь встречаются: 1) фрагменты, у которых под бирюзовой глазурью — черная роспись по ангобированной поверхности; 2) фрагменты, у которых по ангобированной поверхности синяя и темнозеленая роспись под бесцветной свинцовой глазурью; 3) фрагменты, у которых на ряду с синей и темнозеленой росписью характерным признаком является наличность рельефного белого орнамента с крупными синими точками. Перечисленные выше находки дают возможность сделать некоторые выводы относительно времени этого городища. Мне представляется, что факт существования здесь города в Золотоордынский период (XIII—XIV в.) не вызывает сомнений. Однако, найденный на поверхности керамический

материал не дает нам права утверждать, что жизнь здесь была и в домонгольский период, хотя известие Макдиси и говорит о Миздахкане, как о городе, пространство которого равно пространству Ургенча. Конечно, находки собранные в плане кратковременной разведки ни в коей мере не могут претендовать, хотя бы на относительную полноту. Вот почему, опираясь на достоверные письменные известия, мы можем надеяться, что будущие работы, как по сбору подъемного материала, так, и в особенности



Фиг. 6. Миздахкан. Засыпаемые песком остатки города, лежащие между западным и восточным холмами.

раскопки, дадут положительный ответ на этот вопрос. Что же касается более позднего времени, то на территории городища нет совершенно признаков, на основании которых можно было бы утверждать, что жизнь здесь продолжалась; имею в виду главным образом время, начиная с XVI в.

Вышеупомянутый восточный холм, который несколько больше западного, также очень интересен. Он являет собой характерное сочетание старых мавзолеев и современных могил. Большое количество последних объясняется тем, что вся округа, включая и Ходжейли, стремится быть

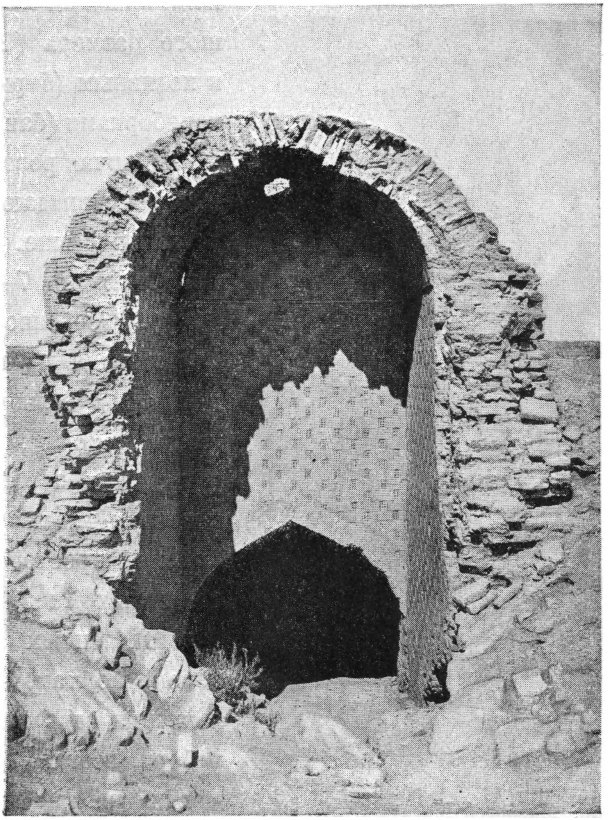
похороненной на этом месте, около старых почитаемых могил. Среди построек есть несколько, заслуживающих не только внимания, но и тщательного изучения. Я имею в виду прежде всего мавзолей с двумя надгробиями, носящий имя Мазлум-Сулу. В настоящее время здание это сильно разрушено. Находится оно в северной части восточного холма, и являет собой интересную, более того, замечательную и во многом необычную для Средней Азии постройку. Несомненно, что она привлечет к себе внимание специалиста



Фиг. 7. Миздахкан. Мавзолей Мазлум-Сулу. Общий вид снаружи.

и будет предметом самостоятельного исследования. На первый взгляд, если смотреть на нее только снаружи, она мало привлекательна. На поверхности торчат развалины гранного купола, входной арки — и ничего больше (фиг. 7). Но когда войдешь внутрь, впечатление резко меняется. Без внимательного изучения и зондажей даже трудно установить, насколько она засыпана землей, и в какой мере является постройкой надземной. Поэтому, не входя в вопросы, которые требуют специального исследования, ограничусь простым описанием того, что видел. Вход сильно разрушен. Посетитель проходит в глубокую подковообразную арку, где опустившись и пройдя

через стрельчатую входную арку (фиг. 8), попадает в маленькую квадратную комнатку (2 *м* 20 *см* × 2 *м* 20 *см*) с упавшим куполом и со сталактитовой обработкой четырех углов, выполненной неполивными, обожженными, отполированными кирпичами. Пройдя затем коридор (3 *м* 10 *см*), он вхо-

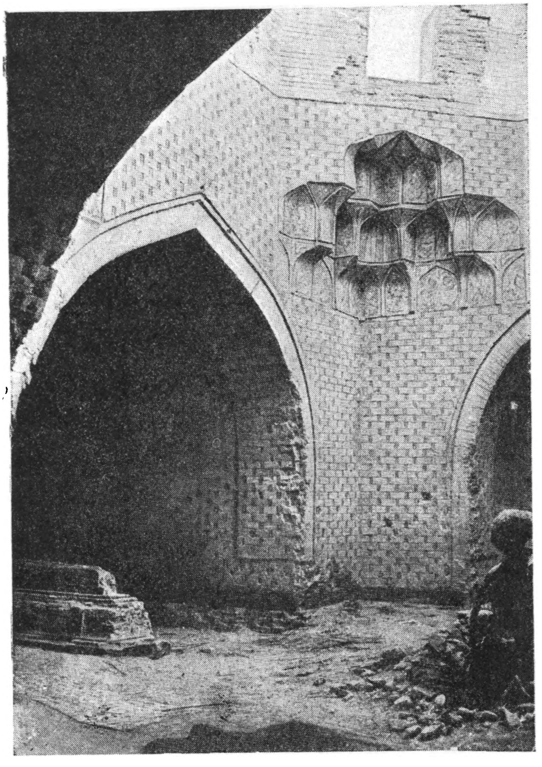


Фиг. 8. Миздахкан. Мавзолей Мазлум-Сулу. Вход.

дит в главную часть мавзолея. Это — крестообразное в плане помещение (14.5 *м* × 14.5 *м*), правильно поставленное по странам света. По четырем сторонам его расположены широкие и глубокие стрельчатые ниши, две из которых глухие, а две сквозные.[1]

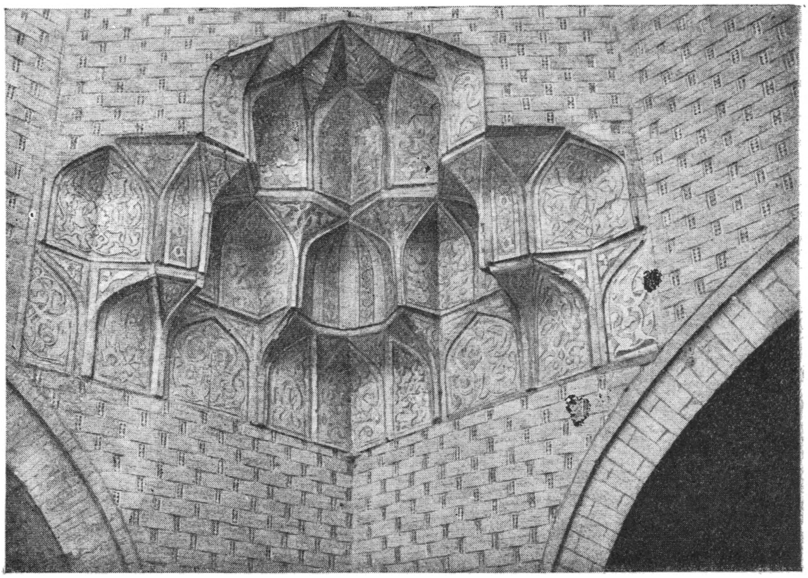
[1] По кратности времени обмер мог быть произведен очень схематично. Сделан он совместно с Л. Н. Соколовым.

Купол у помещения рухнул и сохранилась только его нижняя часть (фиг. 9). В нишах, лежащих прямо (на север) и направо (на восток) от входа, стоят два надгробия, покрытые замечательными расписными изразцами. Наиболее интересным и ценным в мавзолее является его внутреннее убранство. Стены снизу до верха облицованы полированным, неполивным, жженым кирпичем небольшого размера (23 × 23 × 4), и поливным (бирюзоваго цвета) переборками (бантиками). Цвет у кирпича розовато-желтый, вполне совпадающий с цветом песка в пустыне. Переборки насчитывают до 7—8 различных фигур. Особенность их в том, что каждая из них заключена в четырехугольную бирюзового цвета рамочку, чего нет на ургенчских переборках. Облицовочная кладка построена на приеме простого чередования сдвоенных («лежком») кирпичей и поставленных «стоймя» переборок, но так, чтобы в рядах, лежащих один над другим, переборка всегда приходилась против центра сдвоенных «лежком» кирпичей. Верхние части углов помещения обработаны сталактитами, расположенными один над другим в три ряда. Каждый из сталактитов представляет собой кусок обожженной, хорошо отмученной, вогнутой, стрельчатой формы плитки, наружная поверхность которой расписана растительным орнаментом бирюзового цвета. Растительная композиция составлена из однолистников, двулистников и трилистников. И нужно признать, мастер достиг большого совершенства. Как чистота бирюзового цвета поливы, положенной толстым, почти рельефным слоем, так и розовато-желтый тон терракоты производит большое впечатление.



Фиг. 9. Миздахкан. Мавзолей Мазлум-Сулу. Вид внутри.

Имея по существу декоративное значение, сталактиты создают как бы видимость конструктивно-необходимой части.[1] Они как бы разбивают четырехгранник помещения на восемь граней, на которые и поставлен сохраняющий свою восьмиугольную форму купол. Характерной особенностью последнего является его внутренняя облицовка. Весь он внутри выложен



Фиг. 10. Миздахкан. Мавзолей Мазлум-Сулу. Вид внутри. Сталактиты.

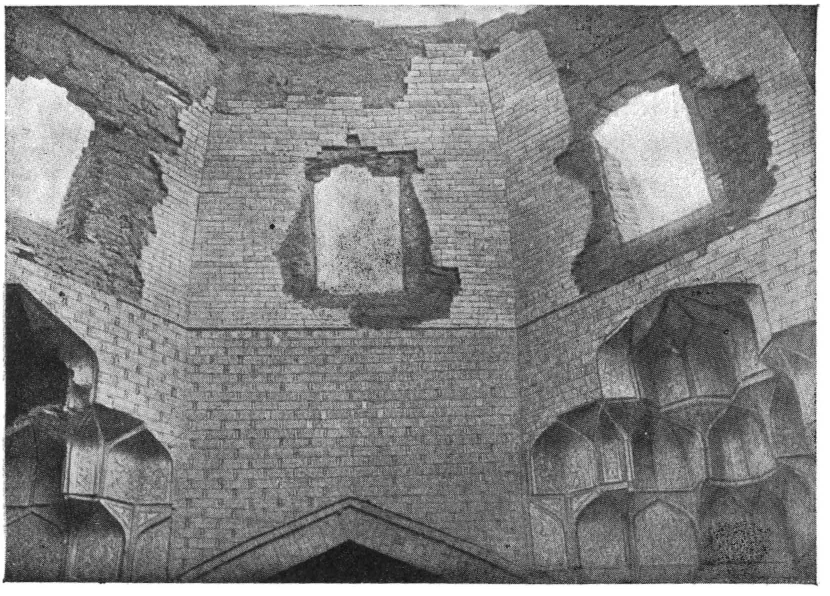
бирюзовыми изразцами изумительной чистоты (фиг. 10—11). По числу граней, в куполе восемь прямоугольных окон, прорезанных в его нижней части и дававших большое количество света.

Что же касается вышеупомянутых надгробий, то они производят большое впечатление, как высокой художественной техникой своих майолик, так и прекрасно выполненными персидскими надписями. Будучи одной техники, но разного орнамента и разных красок, надгробия эти, к сожалению, сильно попорчены, хотя по сохранившимся глазурям вполне возможно восстановить все бывшее богатое и многообразное их убранство. Из двух надгробий более пострадало северное, лежащее против входа, особенно это касается его надписи, которая, как будет видно, не лишена интереса, тем

[1] По существу они декоративно скрывают настоящий переход к куполу, осуществленный, повидимому, путем балочных переборок.

более, что именно она объясняет, почему мавзолей этот носит имя Мазлум-Сулу. В виду того, что в настоящий момент я не располагаю своими записями, где отмечено распределение красок, смогу только в самых общих чертах коснуться их описания. Последнее начну с восточного надгробия.

Будучи нормальным по своим размерам, оно представляет обычный для Средней Азии тип суживающегося от основания к верхней своей части



Фиг. 11. Миздахкан. Мавзолей Мазлум-Сулу. Вид внутри на развалины купола.

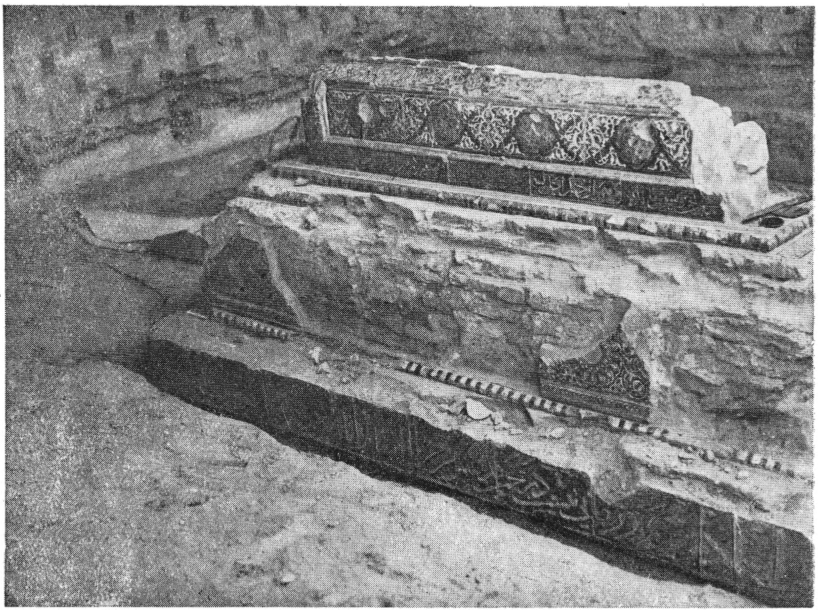
слегка ступенчатого надгробия. Его можно разделить на три части: 1) основание,[1] 2) средняя часть, состоящая из невысокой, хорошо отделанной стенки, на которой покоится ряд суживающихся и укорачивающихся площадок, образующих как бы ступеньки; 3) верхняя, самая важная и лучше всего отделанная часть надгробия. Надгробие со всех сторон покрыто изразцовыми плитками в технике подглазурной росписи, чередующимися с одноцветными поливными кирпичиками (на скатах ступени).

Основной фон надгробия синий с белым растительным орнаментом в виде характерных для ургенчских и золотоордынских изразцов двулистников и однолистников, образующих вместе со стеблями очень тонкое пле-

[1] Внизу поле букв выполнено синим цветом.

тение (фиг. 12). По синему же фону в белых буквах выполнены персидские надписи. Но лучше всего большие розетки, расписанные тонкой кистью. Здесь синий, белый, черный и красный цвета сочетаются с хорошо сохранившимся местами золотом. Судя по вышеупомянутому растительному плетению, столь характерному для Ургенча и для Золотоордынского Поволжья, надгробие это относится к первой половине XIV или даже к концу XIII вв.

Перейдем теперь к северному надгробию.



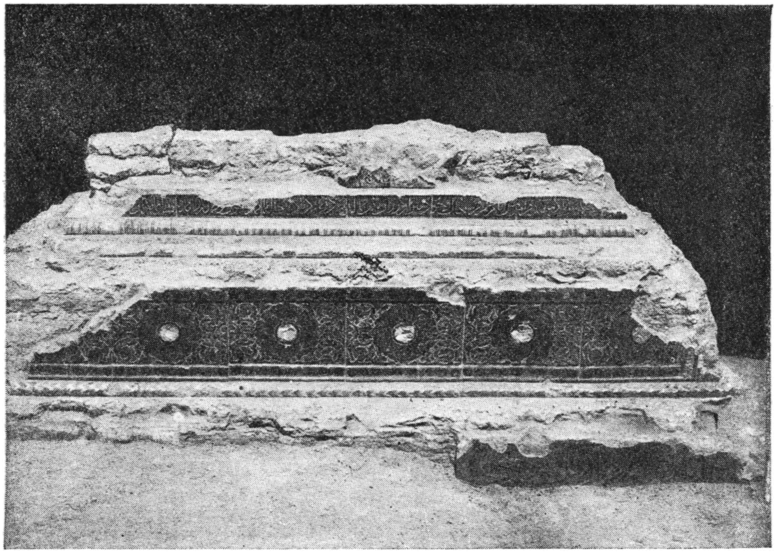
Фиг. 12. Миздахкан. Мавзолей Мазлум-Сулу. Вид внутри. Восточное надгробие.

По размерам и форме оно такое же, как и восточное. Однако, оно пострадало значительно больше. Глазури у него слетели, не только в нижней, но и в верхней части. Красками и их распределением оно еще богаче и многообразнее. Элементы растительного орнамента те же, но вся композиция другая. Так, например, среди переплетающихся стеблей и листьев мы увидим в узлах, где разветвляются побеги, тонко исполненные цветы в форме маленьких розеток (фиг. 13). Интересная персидская надпись, говорящая о женской могиле, к сожалению, во многих местах сильно попорчена. Надгробие это по всем признакам относится к той же эпохе, что и восточное

и хотя сделано, повидимому, руками другого мастера, однако вышло из той же ургенчской школы.

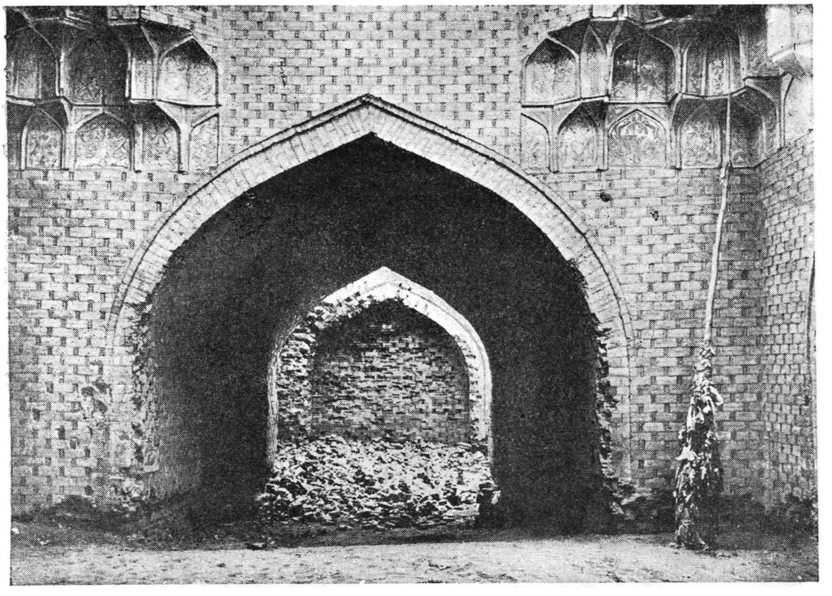
Налево от входа лежит глубокий стрельчатый проход, длиной в 3 *м* 70 *см*, ведущий во второе помещение, тоже квадратное, только меньших размеров (7.5 × 7.5 *м*) (фиг. 14). Стены прохода и этого помещения облицованы теми же кирпичами и бирюзовыми переборками и в той же технике, что в вышерассмотренном помещении.

В углах этой комнаты сохранились той же техники и того же орнамента прекрасные сталактиты, декоративно разбивающие четырехгранник

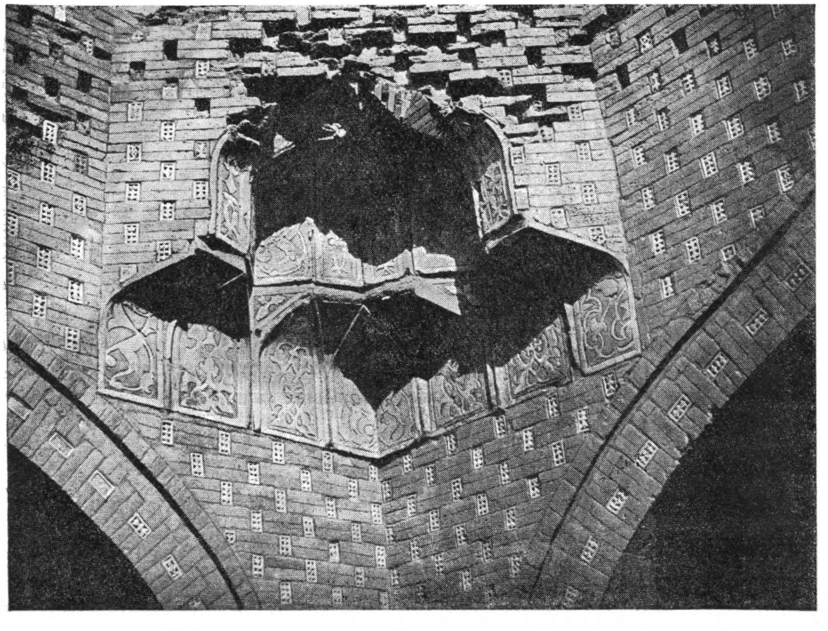


Фиг. 13. Миздахкан. Мавзолей Мазлум-Сулу. Вид внутри. Северное надгробие.

стены на восьмигранник и создающие впечатление, что именно они играют роль конструктивную перехода к куполу (фиг. 15). Последний не сохранился; повидимому, он давно рухнул. Надгробия в комнате не оказалось, хотя оно, наверное, было. Здание это, известное под именем Мазлум-Сулу, представляет для истории среднеазиатской архитектуры совершенно исключительный интерес, ибо здесь мы имеем единственный случай, где сохранилось убранство внутренности здания, построенное на использовании бирюзового цвета, которым обыкновенно украшают наружные поверхности среднеазиатских построек. В этом отношении особенно характерен купол, который



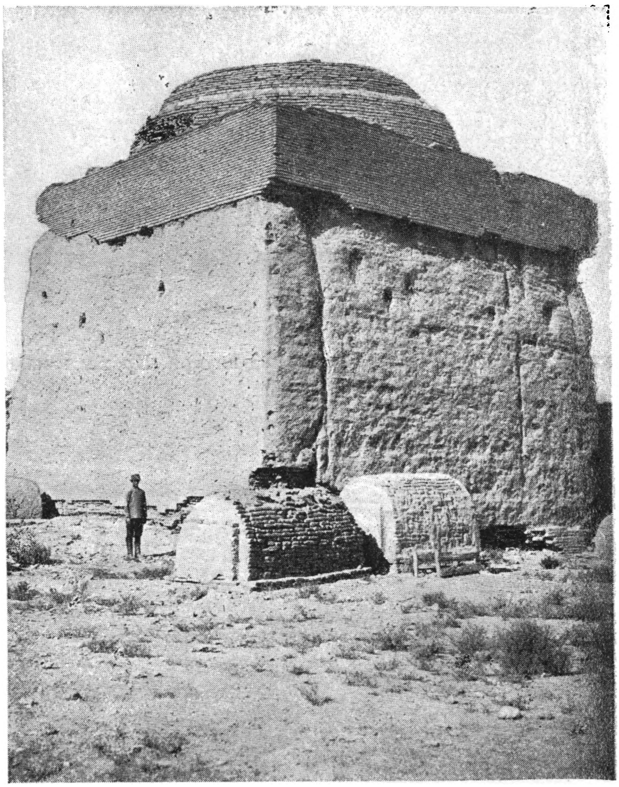
Фиг. 14. Миздахкан. Мавзолей Мазлум-Сулу. Вид внутри. Проход в малое помещение.



Фиг. 15. Миздахкан. Мавзолей Мазлум-Сулу. Малое помещение. Вид внутри. Сталактиты.

весь изнутри выложен бирюзовыми изразцами. Время постройки мавзолея, повидимому, может быть определено началом XIV или концом XIII в.

К этому склоняет не только характерная для Ургенча этого периода кладка сдвоенных облицовочных кирпичей и бирюзовых переборок, но и, главным образом, обработка правого надгробия росписями, выполненными в орнаменте и технике, которая так характерна для ургенчских расписных

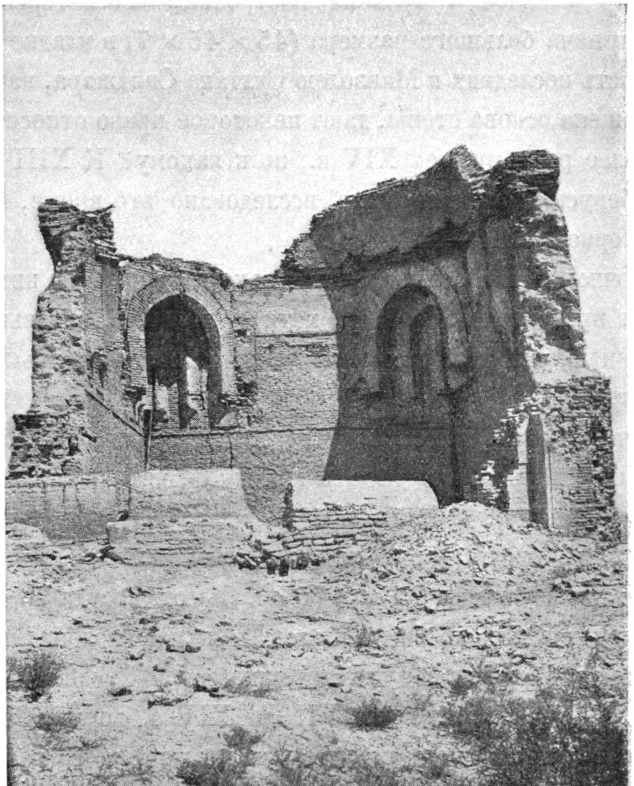


Фиг. 16. Миздахкан. Здание неизвестного назначения, повидимому, мавзолей. Вид снаружи.

изразцов конца XIII и XIV вв. и которые нашли себе такое большое распространение в Золотоордынском Поволжье.

Несмотря на то, что в Мазлум-Сулу наблюдаются некоторые своеобразные черты, все же, в целом, оно несет на себе ярко выраженную печать художественно-производственных мастерских Ургенча.

В нескольких десятках саженей от Мазлум-Сулу находятся развалины большого здания, по всей вероятности мавзолея. Здание это квадратное и имеет по наружной стороне стен 11 *м* × 11 *м*. Не смотря на рухнувший купол, здание и сейчас высокое. Характерной особенностью является материал, из которого сложена постройка. Как видно из одного обнаженного



Фиг. 17. Миздахкан. Здание неизвестного назначения, повидимому, мавзолей. Вид внутри.

места, фундамент у нее из обожженного кирпича, а основа стен из сырца (фиг. 16). Однако хорошо сохранившиеся на верху стены облицовочные кирпичи определенно говорят, что первоначально все здание снаружи и, повидимому, изнутри было выложено ими. Из обожженного кирпича сложен и купол, как это видно по сохранившемуся куску его. Интересна постройка и с конструктивной стороны. Переход к куполу (следов барабана и второго

купола на здании нет) осуществлен через своеобразные перемычные паруса в виде тройных, как бы входящих одна в другую стрельчатых арочек (фиг. 17), сложенных из кирпича размера 45 × 45 × 7. Выложенные в углах здания, они обращают внимание своей несколько необычайной величиной. Среди известных нам в Средней Азии тромпов к ним ближе всего тромпы Мавзолея Султана Синджара (1157 г.) в Старом Мерве. Трудно сказать что-нибудь определенное о времени постройки этого интересного здания. Наличность кирпича большого размера (45 × 45 × 7) в кладке перемычных парусов, близость последних к Мавзолею Султана Синджара, наконец сырец, которым выложена основа стены, дают некоторое право относить постройку ко времени более раннему, чем XIV в., но к какому? К XIII или XII вв.? Сказать не берусь, так еще мало исследовано это время, имею в виду монгольский период (XIII—XIV вв.).

На восточном холме есть еще несколько построек, из них одна, несомненно, может представить интерес, хотя и меньший, чем вышеприведенные; к сожалению, снимки с них испорчены и использованы для работы быть не могут.

В заключение остановлюсь на интересном, найденном на том же восточном холме у шестикупольного мазара каменном, четырехгранном, к верху расширяющемся сосуде. Две из его сторон параллельных друг к другу, если брать их по краю (верх) имеют в длину 1 *м*, две другие — 95 *см*. Те же стороны по низу имеют 75 *см* и 70 *см*. Высота сосуда 76 *см*. По четырем углам сосуд украшен высеченными в камне колонками (фиг. 18). Последние имеют чрезвычайно характерную для Средней Азии, хорошо представленную в памятниках от VII до XIV в. форму. Стержень этих колонок слегка гранный, имеет капитель в виде гранного раструба. Здесь та же форма капители, что и на оссуариях, очажках, что в мавзолее Исмаила Саманида (имею в виду колонки внутри мавзолея, отделяющие его паруса-тромпы). Такую же форму мы найдем на деревянных колонах из Курута и Обурдана,[1] на Сайрамской каменной колонне и, наконец, на угловых колоннах в Айша-Биби. Высота колонок сосуда 60 *см*. Каждая из сторон сосуда орнаментирована высеченным в камне рисунком. Одна из них украшена кругом, в который вписана восьмиконечная звезда, образованная из двух пересекающих друг друга квадратов, внутри которых

[1] По Таджикистану. Отчет об экспедиции 1925 г. Вкладной лист за стр. 12, там же статья М. Е. Массона, 28—41 стр.



Фиг. 18. Миздахкан. Каменный сосуд.

помещен второй круг, заключающий в себе шестиконечную звезду, образованную двумя пересекающимися треугольниками.

Внутренность второго (меньшего) круга заполнена стилизованным орнаментом. По бокам, в правом и левом углах, высечен, повидимому, стилизованный растительный орнамент. Непосредственно над кругом-звездой краткое пожелание العز الاقبال. На другой стороне высечен круг, внутри которого помещена двадцатиконечная звезда с более простой орнаментальной разработкой.

По верхним углам — стилизованный растительный орнамент, рядом с которым справа и слева краткие надписи. Еще более проста разработка третьей и четвертой стороны. Но самое ценное в сосуде — это та арабская надпись, которая идет по верху, с трех сторон, под слегка выступающим бортом сосуда. В надписи дана и легко читаемая дата 722 г. х. = 1322 г. н. э.

К сожалению, остальная часть надписи на фотографии покрыта густой тенью от борта и вследствие того не поддается чтению. Приведенная дата имеет для истории городища большое значение. Она является лишним подтверждением того, что именно в монгольскую эпоху Миздахкан жил, быть может, наиболее полной жизнью, как город.

Пробую подвести итоги тем немногим наблюдениям, которые удалось сделать во время краткого пребывания на территории развалин. Не подлежит сомнению, что два холма, площадь, заключенная между ними и самые ближайшие окрестности, где на поверхности так много жженого кирпича и черепков, представляют собой неразрывное целое, бывшее когда-то городом Миздахканом. Начальная точка его развития — крепость и монументальная цитадель на западном холме. Площадь между холмами — часть территории города, от которого, к сожалению, не сохранилось ни одной постройки, хотя бы и в развалинах. Что же касается восточного холма, то это огромное и не умершее до наших дней его кладбище. Крепость и цитадель, которую я рассматриваю как начальную, в смысле времени, точку топографической эволюции города, уходит в глубь веков, и, по всей вероятности, еще домусульманского происхождения. По всей вероятности, стены и укрепления ее не раз переделывались, сохраняя, повидимому, свои старые формы. Здесь когда-то сидел крупный дехкан (говорю, конечно, в собирательном смысле), который, когда здесь вырос город, стал постепенно терять свое значение, сначала политическое, а потом и экономическое. Когда умерла жизнь в крепости и цитадели — неизвестно, но, повидимому, после X в.

она держалась недолго. Во всяком случае, отсутствие керамики монгольского периода заставляет предполагать, что в XIII и XIV вв. ее здесь не было. Территория между двумя холмами, и ближайшими окрестностями есть, повидимому, территория города Миздахкана, о котором Макдиси в конце X в. говорил, что он окружен стеной. Пока на основании найденного археологического материала утверждать этого нельзя. За то не вызывает сомнений, что здесь была оживленная жизнь в монгольский период, т. е. в XIII и XIV вв. И хотя в письменных источниках мы не имеем на то никаких указаний, однако, богатый археологический материал дает нам полное право это утверждать. Имею в виду прежде всего неполивные и поливные черепки, мавзолей Мазлум-Сулу и датированный 722 г. х. (1322 г. н. э.), четырехгранный каменный сосуд. В виду того, что на территории города нигде нет следов жизни от более позднего времени, надо думать, что он вполне разделил судьбу своего столичного соседа Ургенча. Повидимому, так же как и последний, он медленно, но верно шел к смерти. И мне кажется, что, когда Абулгази (XVII в.) упоминает «крепость Миздахкан»,[1] то не надо понимать, что он имел в виду населенное место. Это не был город, даже просто действующая крепость, а только остатки ее, правда, лучше сохранившиеся, чем то, что мы имеем в наши дни.

А. Якубовский.

[1] См. вышеприведенное место Абульгази.

Надписи на надгробиях мавзолея Мазлум-Сулу в Миздахкане

Персидские рельефные надписи, исполненные шрифтом *насх* размещены в обоих надгробиях — северном и восточном — по трем поясам. Из них верхний и средний, обрамляющие верхний уступ надгробий по длинным их сторонам, представляют собой одно целое — ленту, начинающуюся в правом нижнем углу уступа, поднимающуюся вертикально к верху, идущую справа на лево, спускающуюся книзу по левой стороне, обрывающуюся затем в углу и снова продолжающуюся из правого нижнего угла в левую сторону — по среднему поясу. Средний уступ надгробий надписей не имеет.

Нижний — без какого-либо иного орнамента был некогда сплошь покрыт темносиними поливными плитками, на которых выступала более крупная рельефная надпись того же шрифта.

Ни в северном, ни в восточном надгробии не сохранилось облицовки верхних уступов с коротких сторон (восточной и западной).

Ни имен, ни дат надписи не содержат. Кое-какие намеки биографического характера могут дать только лучше других сохранившиеся надписи центрального надгробия.[1]

Вот надписи южной его стороны.[2] Верх:

تا زد .... * ....

.... * .... بس ما

.... * کز ما کند فراموش ایّام عمر فرسا

خاک وجود مارا دوران بکف نمالد * هر ذرّهٔ برد باد از خاک ما نمدة

چو در زمانه از ما نام و نشان نماند * آن ....

[1] В виду плохой сохранности и отрывочности текста перевод является только приблизительным.

[2] Стихи. Размер مضارع.

В нижнем поясе сохранился только обрывок стиха (размер тот же):

ای دل وفــا چــه جــویــی .... *

Верх:

Пока... // . . нас //
... что забудет о нас в дни, стирающие жизнь.
Прах нашего существа рок сотрет между ладонями;
Каждый атом праха нашего со временем (?) унесет ветер;
В то время, когда от нас не останется ни имени, ни знака
Тот...

Низ:

О верный сердцем! Что ищешь ты...

Северная сторона надгробия. Верх:[1]

ای محر(م) . ... * ....

.... * ....عزّت من دار

در زاویه خاک مـبـنـدار کـه خـوارم * از محرمان حـرم قــدس بـدانـم

واز بردهنشینان جـنـان گـیـر شمارم * مـشـاطـهٔ فردوس د..................

О близкий...
.... мной гордись!
Не думай, что я несчастна в келье праха;
Знай, что я — приближенная святилища святости,
И считай, что я одна из затворниц рая.
Райская прислужница ....

Окончания надписи мне разобрать не удалось.

Остаток надписи внизу — повторение верхней надписи на южной стороне того же надгробия.

..........(و) جود مارا دوران بکف بمالد * هر ذرّهٔ برد باد..........................

Присутствие слов محرمان и پرده نشنان и حرم в верхней надписи дает указание на то, что надгробие, по всей вероятности, принадлежит женщине. Об этом так же говорит слово مشّاطه в конце надписи.

Словарь بهار عجم объясняет это слово так:

مشّاطه بالفتح و تشدید زن شانه‌کش ودر عرف زنیکه عروس‌را بیاراید و در هندوستان دلالهٔ نکاح گویند و فارسان بتخفیف نیز استعمال نمایند.

[1] Стихи. Размер هزج.

т. е. **мешшатэ** есть расчесывальщица волос, также женщина, украшающая невесту. В Индии так называют сваху. Персы произносят это слово без тешдида.

Для разъяснения термина приводятся стихи поэта Мулла Тугра:[1]

مشاطه زد بگره زار طرّهات ناخن * عجب که عقدهٔ دل وا شود بآسانی

Мешшатэ сплела узлами локоны *ноготка* (sic)[2]
Чудо, что узел сердца (моего) легко распускается.

Двустишие это содержит намек на то, что мешшатэ расчесывает невесту.

Примером употребления слова مشاطه без тешдида в بهار عجم являются стихи Назири Нишапури:[3]

زمن مشاطهٔ بستان صداق می طلبد * هنوز دختر رز در سراچهٔ عنبیست

Мешшатэ сада требует с меня брачного выкупа.
Но ведь до сих пор дочь лозы (вино) живет в виноградном домике.

Мешшатэ написано здесь через один ش, как того требует размер.

Она выступает в качестве свахи. О роли мешшатэ, как прислужницы говорится, напр., у Са'ди:[4]

У Халиса мешшатэ аллегорически олицетворяет природу.[5]

سر فرود آرد اگر حسن تو مشاطهٔ صبح * طرّه از مهر زند گوشهٔ دستار تورا

Поникает главой мешшатэ утра, когда твоя красота
Завязывает на чалме свешивающийся конец из солнечных лучей.

По объяснению Шервина Бавенда, лектора персидского языка в ЛГУ, **мешшатэ** — женщина, расчесывальщица волос, которая разукрашивает невесту перед свадьбой. Девушек она никогда не украшает (до свадьбы).

[1] Размер: مجتث.

[2] Имеется в виду маленький желтый цветочек.

[3] Размер: مجتث.

[4] Гулистан изд. Semelet. Paris, 1828; مقدمه, 12,6; مُنْسَرِحْ.

وصف ترا گر کنند ور نکنند اهل فضل * حاجت مشاطه نیست روی دل آرام را

Похвалят или не похвалят тебя люди совершенства —
Лик сердцеуслаждающей не нуждается в мешшатэ.

[5] Vullers. Lex.; طرّه; Размер رمل.

У курдов, по словам И. А. Орбели, женщина, украшающая невесту, совершает над ней магический обряд, имеющий целью отогнать злых духов, проводит ей пробор острием стрелы.

Таким образом, упоминание мешшатэ, прислужницы-чесальщицы, принимающей близкое участие в брачном обряде,[1] в связи со словом فردوس — «рай» может дать также намек на то, что женщина погребенная под северным надгробием мавзолея умерла еще девушкой. Об этом говорит и местное узбецкое предание, по которому могила принадлежит царевне Мазлум (т. е. мученице) Хан Сулу, — убитой по приказанию хана, ее отца, после романической истории.

Надписи на восточном надгробии значительно хуже сохранились. С северной стороны отбито все начало верхнего пояса надписей (с правой стороны).

Верх:

* ....درهم

نی غصّه نماند نه شادی * نی سور (sic) نماند نه ماتم

نی نا (ی) نماند نه........ * نی دوست نماند نه محرم

نی درد نماند نه درمان *

Низ — продолжение идет с правой стороны среднего пояса:

نی ریش نماند نه مرهم *

Далее:

از جنك اجل كسی نرسته است *

این سلسلیست بسته درهم * از مرادت كه باورت نیست

: . . . вместе.
Не останется ни печали, ни радости.
Не останется ни празднества, ни траура.
Не останется ни флейты ни . . . .
Не останется ни друга, ни близкого.
Не останется ни болезни, ни лекарства.
Не останется ни раны, ни пластыря.
Никто не освободился от когтей смертного часа. Это цепь замкнутая (?)[2]. . . .

[1] О мешшатэ ничего не сообщает كتاب عقايد نسوان, рукопись Аз. Музея A 456, 1290 г. х., заключающая в себе много интересных данных о свадьбе, не вошедших в Kitabi Kulsum Naneh (ed. Thonnelier. Paris, 1881). Последняя книга есть в переводе (с оригинала) Гаврилова, Турк. Вед., 1912.

[2] Смысл последней фразы мне не ясен. Во втором стихе текста м. б. سور

На противоположной стороне сильно поврежденные надписи:[1]

Верх:

...........حال من نظر کن * در من بنگر بچشم مزن

القصه چو خاك من ببینی * یك فاتحهٔ .... خوان

... (на) мое положение взгляни.
На меня посмотри; не сглазь меня (?)[2]
Итак, когда ты увидишь мой прах
Прочти .... одну *фатиху*.

В слове ببینی конечное ی заворачивает в правую сторону, затем выходит наверх в виде двух завитков, пересекая ن слова من. В среднем поясе идет надпись плохо поддающаяся разбору из-за туманности фотографии.

Начало надписи — конец стиха. Размер его مضارع:

...........ورمن بدعاء دوست *

Далее установить размер мне не удалось, и перевод представляет для меня затруднение. В середине надписи сомнения вызывает слово بالا, где как бы стоят два алефа рядом.

جور من بالاا (بالا؟) می کردهٔ ما درگدائی هر چه کردیم از ممر باز آمدیم خدا......ش

.... мое в молитве за друга.

Страдания мои (в молитве) ты вознес. Хотя мы и бродили (здесь) в нищете, всеж с жизненного поприща вновь вернулись мы к богу .... его...

Фотографии с нижнего раскопанного в этом году пояса надписей не удались.[3] Более разборчива одна из длинных сторон — северная:

پس اعتماد برین بیغ روز فانی نیست * درخت قد صنوبر حرام انسانرا

آمد ...... رونق .... جواب نیست *

[1] Стихи. Размер هزج.

[2] Текст: بحشم.

[3] Эти надписи сохранились целиком — со всех сторон восточного надгробия, так как они были засыпаны землей.

Это — обрывки стихов размера مجتث:

..... Поэтому нет доверия этому корню тленных дней.
Плавно выступающее дерево человека стройное, как кипарис
Стало .... блеск .... ответа нет.

По памяти привожу надпись западной стороны:[1]

عمر خوش است دریغا که جاودانی نیست

Жизнь прекрасна! Как жаль, что она не вечна!

А. Некрасов.

[1] Стихи. رمل.

Шугнанско-исмаилитская редакция „Книги Света" (روشنائی نامه) Насир-и-Хосрова

Этот труд знаменитого персидского философа-еретика XI в. известен лишь по пяти рукописям, из которых две хранятся в Парижско национальной библиотеке, поступив туда из собрания покойного Ш. Шефера (в двух сборных рукописях, из них одна, происходящая из султанского сераля, датирована 861/1456 г., а другая, писанная в Ширазе, имеет дату 879/1474 г.);[1] третий список имеется в Лейдене, четвертый в Готе и пятый — в India Office. В 1879—1880 г. «Книгу Света» по трем последним из этих списков сводно издал и перевел стихами по-немецки Г. Этé.[2] В 1341—1922 г. персидское издательство «Кавиани» выпустило в Берлине «Книгу Света» вместе с «Книгой Счастья» в приложении к «Книге Путешествия» Насир-и-Хосрова, при чем в основу этого издания был положен текст, изданный Г. Этé, отпечатанный, по словам издателя, М. Ганизадэ, «с примечаниями и небольшими изменениями, которые, возможно, упомянутый ученый не принял во внимание».[3] Чем, однако, руководствовался издатель, внося в текст Г. Этé изменения, и было ли это сделано по какому-либо надежному списку «Книги Света», или просто по собственному соображению, — неизвестно. Помещенные в сносках примечания, впрочем, представляют ссылки на разночтения и варианты рукописей: лейденской, готской и India Office, которые имел в виду Г. Этé.

[1] E. Blochet. Catal. de la collection des mss. orientaux arabes, persans et turcs formée par M. Ch. Schefer. Paris, 1900, pp. 88 (№ 1398) et 95 (№ 1417).

[2] Под названием Nâsir Chusrau's Rūšanāínáma oder Buch der Erleuchtung, in Text und Übersetzung, nebst Noten und kritisch-biographischem Appendix (ZDMG, 1879-80, т. XXXIII и XXXIV).

[3] سفرنامۀ حکیم ناصر خسرو بانضمام روشنائی نامه و سعادت نامه برلین ۱۳۴۱ «Книга Света» в этом издании занимает 36 стр. (она — с отдельной пагинацией). Приводимые слова издателя — в предисловии ко всему тому, стр. ٨. Кроме того есть еще тегеранское издание: دیوان قصاید و مقطعات حکیم ناصر خسرو سرمایۀ کتابخانۀ طهران سنه ۱۳۰۴ — ۱۳۰۷.

Краткую, но очень содержательную оценку «Книги Света» в отношении времени ее составления дал Е. Броун. По его словам «одна строка в этой поэме» (155-я по изданию Г. Эте́), давая дату ее сочинения, служит основанием для наиболее серьезного (да и единственного серьезного!) аргумента в пользу уже высказывавшегося взгляда, что существовали два отдельных Насир-и-Хосрова. Чтение, принятое Г. Эте́, дает дату 440 г. х. (= 1048—1049 н. э.) и эту наиболее вероятную конъектуру (ибо она не встречается ни в одной известной рукописи) он поддерживает несколькими вескими доводами (ZDMG, XXXIII, SS. 646—649 и XXXIV, S. 638, п. 5). Однако дата в разных рукописях приводится по различному: лейденский список и два парижских дают 343 г. х. (= 954—955 н. э.), готская рукопись дает 420 г. х. (= 1029 н. э.) и список India Office — 323 г. х. (= 934—935 г. н. э.). Строки, дающие первые две даты, не скандируются и потому могут быть отвергнуты на почве метрики; последняя же дата совершенно не вяжется со всеми известными нам фактами, касающимися Насир-и-Хосрова, потому что совершенно определенно известно, что «Книга Путешествия» и «Диван» написаны одним и тем же автором, жизнь которого в основных чертах и в главных датах очень хорошо известна. Поскольку он родился, — как он точно определяет в «Диване» и как по смыслу выходит из текста «Книги Путешествия», — в 394 г. х. (=1003—1004 г. н. э.), он, очевидно, не мог написать «Книгу Света» в 323 или в 343 г. х. И предположение, что существовали два поэта с одним и тем же именем Насир, с той же *кунья* — Абу-Му'ин, с тем же псевдонимом *худжжет* и с тем же отчеством, что оба они были связаны с Юмганом в Хорасане (?)[1] и оба писали стихи нравственного и диалектического содержания совершенно одинаковые по стилю, — это предположение есть гипотеза, которую всякий лишь с трудом рискнет поддерживать. Поэтому я не сомневаюсь, что остроумная конъектура Г. Эте́ правильна и что, как он предполагает, «Книга Света» была закончена в Каире, в праздник Байрама, в 440 г. х. (= 9 марта 1049 г. н. э.).[2]

[1] Юмган находится в Бадахшане и этим именем называется часть долины р. Кокча. Чтимый мазар «Шах Насир-и-Хусрау» с близ лежащим кишлаком того же имени находится в округе Джерма (о нем см. Каттаган и Бадахшан, Бурхан-од-Дин-хан-и-Кушкеки'я. Ташкент. 1926, стр. 95).

[2] E. Browne. A Literary History of Persia. From Firdawsi to Sa'di. London, 1920, pp. 244—245.

Нижеприводимый текст «Книги Света» происходит с Памиров, из Шугнана; он был любезно предоставлен в мое распоряжение служившим там А. В. Станишевским, за что я считаю долгом выразить ему искреннюю признательность. Этот памирский список названного произведения Насир-и-Хосрова представляет небольшую тетрадь из среднеазиатской лощеной бумаги (повидимому, кокандской), размером 6 × 8.4 *см.* В ней самый текст «Книги Света» занимает 19 листов или 38 страниц, по 13 строк на странице. Из послесловия переписчика на последней странице усматривается, что рукопись «написана рукою ничтожного раба, с головы до ног полного недостатков, Сейид-Шахзадэ-Мухаммеда, сына Сейид-Фаррух-шаха, 27 Раби'-ул-Ахира, во вторник, 1327 г., соответствующего году курицы» (т. е. 18 апреля 1909 г.). Таким образом список переписан тем очень грамотным человеком в Шугнане, жителем сел. Поршинив, который когда-то переписал для меня ряд важных исмаилитских сочинений и краткую характеристику которого я дал в одной из своих работ.[1] Рукопись написана очень хорошим наста'ликом, заглавия отдельных *гофтар*'ов или глав сделаны киноварью, при чем вм. «гофтар пятый» ошибочно написано «гофтар шестой», вследствие чего все дальнейшее перечисление глав исходит из этого счета до 21 главы включительно (правильно — 20-й), после которой идет опять ошибочно обозначенная 23-я глава (вм. 21-я). Над всеми этими описками сделаны правильные поправки цифрами; в приводимом ниже тексте все это принято во внимание и исправлено. В некоторых словах переписчик ставил надстрочные и подстрочные знаки, очевидно, с целью лучшего понимания и отличия таких слов; кое-где им внесены на полях или над словами самого текста разночтения (они у меня все отмечены). В правописании допущены некоторые среднеазиатские особенности орфографии, вроде, например, отдельного написания в глаголах повелительного наклонения частицы в местной метрике дающей краткий слог. Я не считал себя вправе изменять орфографию Сейид-Шахзадэ-Мухаммеда, так как она отнюдь не индивидуальная, и нижеприводимый текст «Книги Света» поэтому дается в местной орфографии.[2]

Обращаясь к содержанию этого текста, следует заметить, что с точки зрения поэтической формы он написан, как и все существующие его списки,

[1] Описание исмаил. рукописей, собран. А. А. Семеновым. ИРАН, 1918, стр. 2171 и сл.

[2] Единственно, что я исправил: это в некоторых местах заменил таджикское правописание слова جای и جا как جاه, обычным جا (جای), во избежание недоразумений и смешения с встречающимся словом جاه в значении достоинства, высокого положения.

тем же трехстопным *ħазадж-и-максур*'ом, урезанным в конце на один долгий слог, с парадигмой مفاعيلن مفاعيلن فعولن.

В отличие от некоторых известных списков (и изданий Г. Эте́ и «Кавиани») в шугнанской редакции «Книги Света» совершенно отсутствует та вводная часть, которая содержит дидактические рассуждения, удачно названные А. Е. Крымским «наставительным введением».[1] Эта часть, внутренне не связанная с последующим содержанием данного труда, заключает 162 двойных стиха (مثنوی). Вся же «Книга Света» по критическому изданию Г. Эте́ (и «Кавиани») состоит из 579 таких парных стихов; исключая из этого числа 162 стиха введения, на долю основного текста придется, следовательно, 417 стихов. Шугнанская же редакция состоит (без введения) из 443 стихов, не считая двух, опущенных мною (причины этого оговорены в примечаниях к тексту); т. е. она имеет больше на 26 двойных стихов, чем текст, изданный Г. Эте́ (и «Кавиани»). Эти добавочные стихи, не встречающиеся в такой редакции в известных рукописях «Книги Света», в нижеприводимом тексте следующие: 27, 51, 61, 62, 63, 82, 83, 100, 116, 117, 145, 148, 171, 268, 269, 270, 271, 277, 285, 286, 292, 369, 380, 413 и 443. Среди них есть такие, которые разъясняют смысл и значение предшествующих и последующих стихов, вроде, например, 100-го стиха, трактующего о младенце, питающемся молоком матери в течение двух лет, при чем следующий 101 стих говорит о третьем годе его жизни (سویم ساله), когда он получает разумную душу (вм. непонятного سوم باره печатного текста и рукописей); или 148 стиха, смысл которого оговорен в примечании: в двух из таких добавочных стихов автор называет себя по имени (116 и 441), чего нет ни в печатном тексте, ни в известных рукописях (кроме лейденской, где есть стих, аналогичный с 116) и т. п.

Что касается отношения этой шугнанской редакции «Книги Света» к известным до сих пор ее спискам, то детальное сравнение их стихов, вариантов и разночтений дало бы небезинтересную картину наилучшего уяснения содержания и формы построения этого произведения. Однако, и недостаток времени, и поставленная определенность размера настоящей статьи, к сожалению, заставляет меня ограничиться следующим общим замечанием. Совершенно одинаковых стихов в настоящей редакции по сравнению с известными списками «Книги Света» относительно мало; то

[1] См. его Историю Персии. Москва, т. I, № 4, стр. 466.

одно, то другое двустишие имеет свои особенности: или изменена его первая половина, или вторая, или обе, или отдельные слова заменены другими; некоторые стихи, встречающиеся в тексте, изданном Г. Эте́ (и «Кавиани»), отсутствуют в настоящей редакции, будучи заменены стихами, аналогичными или вполне тождественными со стихами какой-либо из рукописей (готской, лейденской или India Office). Самая интересная при этом подробность та, что стих 419 (соответствующий 555 по изд. Г. Эте́ и «Кавиани») дает дату составления «Книги Света» не 440 г. х., как устанавливает Г. Эте́, или какой-либо из тех годов, что встречается в вышеназванных пяти списках, а 463—1072 г., и это, применяя сюда слова Е. Броуна, не «может быть опровергнуто на почве метрики». Если последующее двустишие, указывающее, что эта дата считается от «хиджры» Мухаммеда, аналогично со всеми подобными стихами прочих списков «Книги Света», то следующее за ним двустишие, определяющее бывшее в этот год положение планет, в буквальном переводе значит:

(в тот год) Когда сопутствующее ему (пророку) небесное тело
вступило в созвездие Рыбы,
А Луна воцарилась в знаке Овна.

И в этом случае, как мне указал профессор астрономии, М. Ф. Субботин, под сопутствующим пророку небесным телом разумеется та планета, под которой родился Мухаммед. Специалисты, компетентные в вопросах астрономии и астрологии, несомненно, могли бы точно проверить приводимую шугнанским списком дату, приняв во внимание неизвестный мне гороскоп Мухаммеда.[1] В публикуемом списке есть, конечно, некоторые погрешности переписчика (или прежних переписчиков) в отношении метра, которые мною исправлены и оговорены в примечаниях, есть в одном месте отступление от правил просодии в последних рифмующихся словах (стих 240), попадаются стихи, смысл коих мог бы иметь другую редакцию, — но все это, полагаю, не может умалить известного научного значения настоящей редакции «Книги Света».

[1] Как бы своего рода попытка астрономически точно установить дату рождения Мухаммеда, мне известен персидский апокриф индийского происхождения под названием: فرهنگ الملوک و اسرار العجم الموسوم بجاماسب نامه من استخراجات الحکیم الخبیر جاماسب بن لهراسب برادر کشتاسب. Бомбей. 1312 г., стр. стр. 16—17. В этой книжке истолковываются астрономические предсказания древнеперсидского мудреца Джамаспа.

بسم الله الرّحمن الرّحیم

بنام کردگار پاک داور * که هست از فهم و فکر و عقل برتر
همو اوّل همو آخر ز مبداء * نه اوّل بود نه آخر مرورا
کجااورا بچشم سر توان دید * که چشمِ سر تواند جان دید
خرد حیران شدا ز کُنهِ صفاتش * منزّه دان زاجسام و جهاتش
وَرأی لامکانش آشیانست * چه گویم هرچه گویم بیش از آنست
بپای ما نشاید ره بریدن * بدین مرکب کجا شاید رسیدن
بجیب عجز عقلم سرفرو برد * که باشم من که آرم نام او برد
نیارم وصف او بردن نیارم * من این سرمایه در خاطر نیارم
زبان از یادِ توحیدش برونست * که ازحدّ قیاس ما فرونست

کفتار اوّل در بیان اعتقاد اهل تقلید

نگویم صانع هفت وچهار اوست * ولیکن عقل را پروردگار اوست
چه مقدار آفتاب وآسمانرا * بده منسوب نتوان کرد آنرا
چرا گوئی زر و لعل و جواهر * زسنک و آب وخاک او کرد ظاهر
نبات ازگل تو گوئی او بر آورد * نشاید اینچنین اورا صفت کرد
که روح نامیه این کار دارد * گلی شمشاد برسنگ او بکارد
تو عقل وجان*زحق‌دان سیم و زر چیست * مکن صورت پرستی پا و سر چیست
دگرباره تو گوئی صورت ما * همو زآب منی کردست پیدا
سپهر وعنصرو روح نما را * خدا خوانی کفرست مارا
چه گوئی کفرو توحیدش کنی نام * خبر نا یافته زآغازو انجام
بدین فهم و خرد ای مردِ نادان * چرا خوانی همین خودرا مسلمان
چرا برحق از ایشان ظن بری تو * زترساو جهودان کمتری تو
نگوید این سخن جز مرد گُمراه * ازین گفتارها استغفر الله
که آنجان آفرین دانندهء راز * ندارد در خدائی هیچ انباز

گفتار دویم اندر ابتداء عقل کلّ که علّت همه موجود است

مکن در صُنع مصنوعات ره گم * زجو جو روید و گندم زگندم
خداوندی جهان دانای قادر * یکی زو دان یکی زو گشت ظاهر
مکن زایشان ازین رنگین طبایع * شد از تأثیر اجزائی طبایع
زاوّل عقل کلّ را کرد پیدا * ورا عرش آلهی گفت دانا

گروهی علّت اُولیٰش خوانند * گروهی آدم معنیش خوانند
درآن دریا که درعقل سفتند * هیولیٰ دویم هم نیز گفتند
مرورا عالم جبروت نامست * که جبریل مقرّب زان مقامست
ازین ره خامهٔ یزدانش خوانند * رسول نامهٔ قرآنش خوانند
نخست از آفرینش برگزیده * خدایش بی میانجی آفریده
هر آنچه ز آفرینش روی بنمود * مرورا و اسطه در عالم او بود

گفتار سویم اندر ابداع نفس کلّ

ز عقل کلّ وجود نفس کلّ زاد * ورا حوّای معنی خوند استاد
بدان گر جانت با عقل آشنا شد * که این حوّا و آن آدم چرا شد
اگر معنی نامش باز دانی * ورا جمعِ ملائک با ز خوانی
همو شد فاعل افلاک و انجم * همو بحر محیطِ جانِ مردم
از آن آمد فروغ عقلِ وزرای * که زیر عرش کرسی را بود جای
همو لوح و همو کرسیّ یزدان * همو انسان همو هم روحِ انسان
مسیحا گفت ازین خواهم بدر شد * جهان از این سخن زیر و زبر شد
نکو گفت او ولی رهبان ندانست * که او فرزند عقل کلّ بجانست

گفتار چهارم در ایجاد افلاك و انجم

چو پیوستند عقل و نفس باهم * از ایشان زاد اجسام مجسّم
مرورا جنبش اولی بُوَد نام * ازین جنبش زمین می یابد آرام
ازین هریک بُوَد در ده مراتب * بدیگر ز ان یکی را گشت نائب
یکی گردونِ اعظم آنکه یکسر[1] * بدو گشتند هفت افلاک دیگر
شبانروزی یکی ره دور باشد * بگرداند فلك را جمله با خَود
خلاف گردش این هفت گردد * شبان روزی یکی ره گشت گردد
دگر چرخی ده ودو خا نه باشد * ثوابت را درو کاشانه باشد
دگر گردون که دارد جای کیوان * دگر دارد ازو زاووُش ایوان
دگر بهرام دارد آن دگر شید * دگر باشد بهشت آباد ناهید
دوئی دگر یکی تیر و یکی ماه * ترا از حال هر نه کردم آگاه
دگر جنبش ز مشرق سوی مغرب * بُوَد لیکن ندارد او کواکب
زسرّ حکمتش آگاه[2] یابد * بسوی او هر آنکس راه یابد

[1] В ркп. этот список написан в такой редакции: یکی گردون اعظم آن یکی سیر, сбоку же, в порядке исправления или другой конъектуры, написано относящееся к концу этого стиха نسخه آنکه یکسر. Я ввел эту поправку, потому что в таком случае и наиболее соблюдается рифма. Такая же редакция этого стиха и в печатном тексте.

[2] В ркп. ошибочно آگاهی против размера.

گفتار پنجم در اشارت بنفوس افلاک و انجم

گرفته هر یکی عقلی و جانی * بکار خویشتن هریک جهانی
یکی در ملک یزد ان نیک بنگر * که اینها ملک یزدانند یکسر
شده حیران همه در صنع صانع * همه سرگشتگان شوق مبدع
همه نیک و بد ماهست ز ایشان * فناراگشته کوته دست ز ایشان
بیک دوره بگردد[1] کلّ شب وروز * همی گردند چون شمع دل افروز
کند مارا ازین گردش اثرها * رسد باما از یشان خیر و شرها
یکی از جاه افتد در تک چاه * یکی از چاه آید بر سری جاه
یکی بس بی هنر مال از عدد بیش * یکی با صد هنر درویش دل ریش
یکی با دانش و علمست بد حال * یکی بیدانش و بی علم خوشحال
نداند سرّ این را غیر یزدان * تو از من یاد گیر این پند میخوان
اگر علمش بحکمت راه یابد * زعلم و حکمتش آگاه یابد
زحجّت این سخن را یاد میدار * که در یمگان نشسته پادشه‌وار[2]

گفتار ششم در ظهور عناصر و طبیعت هریک

از ایشان گشت پیدا چار عنصر * ز من بشنو تو این معنیّ چون دُر
پس آنگاهی هوا پس آب وپس خاک * که زاده شد ازین هر چار افلاک
وزایشان گرم و خشک و سرد و ترهست * چنانچه گرم و سرد و خشک و تربست
چو آتش گرم و خشکش گوهر آمد * خلاف طبع او سرد و تر[3] آمد
مزاج باد آنجا خاصیّت کرد * مخالف را چو خشکی[4] گرم را سرد
چو سردی را بگرمی جوهر آمد * مزاج باد ز آن[5] گرمی تر آمد
شد پیدا از ایشان رنج و راحت * رسد مرهم از ایشان هم جراحت
حکیمان این سخن گفتند باما * که این چار امّهاتند آن نُه آبا

گفتار هفتم اشارت بظهور موالید که اصل امّهاتست

ازین چار و از آن نُه ای برادر * بشد موجود سه فرزند دیگر
جماد و پس نبات آنگاه حیوان * بهم بستند یکسر آغُشی[6] جان
بدریا درّ و در کان زر وَ گوهر * کند[7] درویش مردم را توانگر

[1] В ркп. против размера بگردند.
[2] В ркп. с пропуском پاشه وار.
[3] В ркп. سرد تر.
[4] В ркп. против метра خشک.
[5] В ркп. از آن против метра.
[6] То же — آغوشی.
[7] В ркп. ошибочно کنند.

غذا و میوه و نانست کزوی * پدید آید همی[1] خون در رک و پی
یکی گردد غذا دیگر بکاهد * که انسانی از اینجا بهره یابد
همه از بهره انسانند در کار * کشد[2] زیشان یکی زین و دگر بار
ستور و گوسفند و گاو و اشتر * شود زیشان همه روی زمین پر
موالیدند زینها جسم انسان * پدید آمد در ین شش گونه ایوان
در آئی حجّتِ زیبا سخن گوی * که بردی از ملائک در سخن گوی

گفتارِ هشتم اندر ظهور پیکر انسان

چه گفتند آن حکیمانِ خردمند * که تا گیرند مردم زین سخن پند
حو گفتند آن[3] حکیمانِ سخن گوی * که بردند از ملائک در سخن گوی
که خون ما که آن اصل حیاتست * دگر فرزند حیوان و نباتست
دگر باره مصفّا گردد آن خون * از آن خونِ سفید آید ببیرون
ورا خوانند نطفه اهلِ معنی * که پالوده از آن خونست یعنی
از آن پس در مشیمه خون که افتاد * فگندش او ستادِ چرخ بنیاد
زُحل یکماه اورا تربیت کرد * دگر مه مشتری اش تقویت کرد
بشد ماهِ سویم بهرامِ یارش * چهارم ماه خور صورت نگارش
چو از خورشید تابان زندگی یافت * در آنجا قوّتِ جنبندگی یافت
به پنجم مه بُوَد با زهره‌اش کار * عُطارد باشدش ماه ششم یار
بهفتم ماه اورا ماه باشد * بهشتم زو زُحل آگاه باشد
بدان زندان تنگ اندر کشاکش * بُوَد جایش میانِ آب و آتش
پس از نه ماه زاوُوشِ خجسته * برون آرد ورا زآن راه بسته
از آن تاریک جا آید درین جا * جهان بیند خوش و خوب ودل آرا
سرائی بس فراخ و مسکنِ خَوش * بُوَد جایش میان آب و آتش
نمیداند کزین خوشتر سرا هست * که این در جنب ان تاریک جاهست
نبات آسا بُوَد یکچند حالش * برآید آن تر و تازه نهالش
وزآن پس همچو حیوان روزگاری * بجز خوردن ندارد هیچ کاری
دو سال و نیم اندر شیر مشغول * بُوَد در گهواره بسته مجهول
بسویم ساله ورا جانِ خردور * شود پیدا از آن گردد هنرور

[1] В ркп. همین.
[2] В ркп. против метра کشند.
[3] В ркп. против размера چنین گفتند.

گفتار نهم اشارت بروح انسان که آنرا نفس ناطقه گویند

چو خودرا می ندانی کیستی تو * بوبین تا در جهان برچیستی [1]
توئی یا او بگو آخر چه نامی * تنی؛ یا جان بگو آخر کدامی
تو این ریش و سر و سبلت که بینی * تو پنداری که اینی و نه آنی
طلسم و بند و زندان تو هست این * بر و چشم خرد بُگشای و خود بین
تو صورت نیستی معنی طلب کن * نظر در جسمِ و جانِ بو العجب کن
زهی نادان که خودرا جسم خوانی * رها کن این سخن زیرا که جانی
کدامین جان نه این جانِ طبیعی * نکو بُنگر که چیزی بس بدیعی
توئی جانِ سخن گوئی حقیقی * که باروح القُدُف دایم رفیقی
زجا و از جهت هستی منزّه * بوبین تو کیستی انصافِ خود ده
نگر تا در گمان زینجا نیفتی * قدم بفشار تا از پا نیفتی
صفتهایت صفتهای خدائیست * ترا این روشنی از روشنائیست
همی؛ بخشد ولی چیزی نکاهد * ترا داد و[2] دهد هر گه که خواهد
زنور او تو هستی همچو پرتو * و جودِ خود بینداز و تو او شو
حجابت دور داری گه بجوئی * حجاب از پیش برد اری تو اوئی
اگر دعوی کنی حقًا که جاییست * بمعنی ناصرِ خسرو خداییست
زدنیا تا بعقبا نیست بسیار * ولی در ره و جودِ تُست دیوار

گفتار دهم اشارت بمبداء و معاد

دگر باره ازین ویرانه گلخن * گر آئی شو بآن آباد گلشن
بدان ره کامدستی باز گردی * ولی باید که نیکو ساز کردی
که در هر منزلی مشکل سؤالی * کنند اورا زدیگر گونه حالی
اگر دارد جوابی یا سؤالش * درآئی در سرائی بیزوالش
وگرنه اندرین منزل بمانی * نخستین منزل اندر گل بمانی
بدین سان میروی منزل بمنزل * دلت سوی دل آید گل سوی گل
ازینجا گر دلت کامل شود باز * رسی اندر بهشت و نعمت و ناز
اگر در باز گشتنِ نا تمام است * در آتش کو بسوزد آنچه خام است
همین است اعتقادم تا قیامت * اگرچه از خران بینم ملامت
بهشت و دوزخ و دیگر ازین نیست * خرد داند که بالاتر ازین نیست

[1] В ркп. точно таким же, стихом, повидимому ошибочно, оканчивалась предшествующая глава, где я его опустил.

[2] В ркп. داد او.

گفتار یازدهم اشارت بعرض و جوهر

هر آنچه هست از اعلا با سفل * دو چیز آمد زآخر تا باوّل
یکی اعراض و آن دیگر جواهر * چنین گفتند استادان ما هر
جواهر باشد آن کوهست دائم * بَذات خویشتن پیوسته قائم
عرض قایم بذات جوهر آمد * خردرا این سخنها باور آمد
بُوَد داوم عرض بیشک فنارا * ولی جوهر بود بیشک بقارا
بُوَد فرع و عرض هم اصل جوهر * همه عالم توهستی ای برادر
عرض جنسم است و از جان جوهری تو * از آن بر هر دو عالم سروری تو
خردمندان عالم را بجوایند * ازین معنی جز این هر دو نجویند
ترا برهر دو گیتی برگزیدند * از آن برهر دو عالم آفریدند
مسخّر کن هم این را و هم آنرا * حقیقت کن یقین را و گمانرا
بدان این را و آنرا نیک بشناس * بوبین توجسم و جانرا نیک بشناس

گفتار دوازدهم اشارت بحواس خمسهٔ ظاهر

ترا این خانهٔ شش ره گذر شد * از این عالم ترا این پنج در شد
گشاده هر دری در بوستانی * که از هر درۂ درآید کاروانی
یکی چشم ست گویندش عجائب * شود از دیدهٔ راه تونائب
دگرگوشت[1] که شه راهی کلام است * دلترا زین معانی پس تمام است
دگر بینی ذوق از گل پذیرد * دماغ و دل ز بویش ذوق گیرد
زذوق و لمس نیزت هست بهره * چو از نرمی بیاید دست بهره
چه از آوازهٔ مرغان گفتار * خبر آرند برجانت زاسرار

کفتار سیزدهم اشارت بحواس خمسهٔ باطن

حواس ظاهرست و پنج باطن * بُوَد پنجۂ دگر ای یار مُحْسِن
خیال و فهم و وهم و حفظ بُنْگر   که حسِ مشترک خوانند یکسر
دگر نطقت که چون آید بکرد ار * زنطقت طالبان کردند هشیار[2]
خطا بینند باز این پنج گانه * توانی راست بین کن تو و گرنه
اگرچه اندرین خانه غریبی * ازین هر پنج درها بانصیبی

[1] В ркп. ошибочно, против размера, گوش است.

[2] Такой точно стих в ркп. помещен, несомненно ошибочно, после 142-го стиха; я его опустил там, как не относящийся к содержанию XII раздела, трактующего о внешних чувствах. Этот стих отсутствует и в печатных изданиях, и в известных до сего рукописях روشنائی نامه, между тем, как он называет *пятое* скрытое чувство (дар слова), итог же всем им подводит следующий, 149-й стих, без этого 147-го стиха непонятный.

ریاضت کش مرین را راست بین کن * پس آنگاهی گمانت را یقین کن
چو آنها راست بین کردند ز این پس * ترا سرمایه این اندر جهان بس
گشاده گردد آنگه چشم بینش * که بینی ماورای آفرینش

گفتار چاردهم اشارت بشرف انسان و علم و عمل او

درختست این جهان و میوه مائیم * که خرّم بر درخت او بر آئیم
دگر هستند همچون برگ و ما بر * طفیل ما شدند اینها سراسر
شرف دارد درخت از میوه‌داری * که باشد کو ندارد هیچ باری
زبوی و لذّت[1] خوش میوه هارا * شرف دارد جهان کز عقل مارا
نیابد مرد جاهل از جهان کام * ندارد طعم و لذّت میوهٔ خام
مشو چون میوه های نارسیده * سقط هر گز نباشد بر گزیده
سقط باشد درین باغ آنچه خامند * حکیمان میوه‌های خوش طعامند
درختی کان لطیف و میوه‌دارست * مر ورا باغبان پروردگارست
نخواهد میوهٔ جز ترش و شیرین * بیندازد سقطهای بد آئین
سقط خوار است خواری را رها کن * تمام جسم خودرا پر بها کن
هر آن میوه که نَبْوَد[2] طعم و بویش * نباشدَ باغبانَ در جستجویش
ترا لذّت ز علم و از عمل جوی * کمالیت ز علم و از عمل جوی
اگر از چشمهٔ معنی خوری آب * شوی از باغ جنّت میوهٔ ناب
اگر باشی سقط در خوارمانی * معذّب در بلای جاودانی
نباشی در خورَ خانَ شهنشاه * چو خاک و خوار مانی در سری راه
بآتش همچو چوب خشک مانی * اگر چشم خردرا باز دوزی
اگر خواهیکه یابیَ دانش و هوش * مکن این پندِ حجّت را فراموش
بکلّی کوش تا خُودرا شناسی * ز خرد هم نیک و هم بدرا شناسی

گفتار پانزدهم اشارت ببقای انسان و شرف کمال او

بنی آدم گروهی بس لطیف اند * حقیقت هم شریفند و کثیف اند
تن از خاکند و جان از جوهر پاک * شرف دارند برخاصان افلاک
هم از عقلند و هم از نفس و اجسام * ز چار و سه که اوّل بُرْکَمش نام
همه از ذاتِ ایشان گشته حاصل * گِلش ظلمانی و نورانیش دل
مرین را عالمِ صغراش خوانند * مرانرا عالمِ کبراش خوانند

[1] В ркп. زبوئی لذت.
[2] В ркп. зачеркнуто باشد и сверху написано نبود.

پس و پیش و نهان و آشکار اوست * شناسای خود و پروردگار اوست
شد بر آفرینش جمله سالار * بمعنی هم جهان و هم جهاندار
همه هم مُحْدَثند و هم قدیمند * همه هم حاکمند و هم حکیمند
همه دارند استعداد هر شی * بمعنی و بصورت میّت و حی
اگر چه آفریده زآنِ او یند * ز خود هر لحظه چیزی هم بگویند
چنین اند انبیاء و اولیاشان * نیرزد ملکِ عالم خاکِ پاشان
و زایشانند مشتِ ناکس و خام[1] * که عاقل دیو مردم خواندش نام
بفعل ابلیس و صورت همچو آدم * بصد پایه ز اسپ و گاو[2] و خرکم
بصورت زنده لیکن جان ندارند * اگر دارند جان جانان ندارند
بلی هستند این مشتِ پریشان * مدار این جهان باشد بر ایشان
ز بیجانی دل بیدار شان نه * بجز آنکار خاصان کارشان نه
و لیکن هیچ نَتُوان فرق کردن * ز شیطانِ لعین در زرق کردن
تن است و جان منزّه آدمی را * ازو در یافته بیش و کمی را
دلی آنکو مُربّی گشته جان را * بیابد او بقای جاودانرا
مقامی او در آنجا نار ونور است * که آنجا راحت آبادِ سروراست
وگر باروح گیرد آشنائی * رسد در دارِ ملکِ روشنائی
اگر شد در هوائی تن گرفتار * توآنکس را بجز شیطان مپندار
چو گاو و[3] خر بخورد و خواب خرسند * طبیعت پای جانش را شده بند
از آن در پایهٔ حیوان بماند * ز غفلت خوار و سرگردان بماند
بکوش ای دوست تا سرگردان نباشی * بظلمت خوار و سرگردان نباشی

گفتار شانزدهم اشارت بمعرفت نفس

بدان خودرا اگر خودرا بدانی * ز خود هم نیک و هم بد را بدانی
شناسای وجودِ خویشتن شو * پس آنگه سرفرازِ انجمن شو
بدانی قدر خود زیرا چنینی * ز خود بینی حذر کن تا چه بینی
چو دانستی همه دانسته باشی * چو دانستی ز هر بد رسته باشی
برو بُگُسل ز لذّاتِ بهیمی * اگر جویای آن خرّم نعیمی
ترا نُه چرخ و هفت اختر غلامست * تو شاکرنیستی حیف تمام است
چو مردان باش ترکِ خواب و خور کن * چو سیّاحان یکی در خود سفر کن
چه باشد خواب و خور کار بهایم * بمطلوبات جانت گشته قایم

[1] В ркп. ناکس خام.
[2] В ркп. گاوخر کم.
[3] В ркп. گاو خر против размера.

ولی بیدار شو تا چند خسپی * بوبین تا درجهان بر چه شگفتی
تفکّر کن بوبین تو از کجائی * درین زندان تو از بهر چرائی
قفس بشکن به برجِ خویشتن شو * چو ابراهیم آذربت شکن شو
تو زین سان آفرین بهر چه کاری * دریغ آید که مهمل میگذاری
فلک فرمان برِ دربان دریغ است * ملک خدمتگرِ شیطان دریغ است
چرا باشد که عیسیٰ کور باشد * خطا باشد که قارون عور باشد
تو داری اژدهائی بر سر گنج * بکُش آن اژدها فارغ شو از رنج
اگر کُوتش دهی بی بهره باشی * ز گنج بیکرانِ بی بهره باشی
تو در خوابی کجا آئی بمنزل * طلسم آرائی و از گنج غافل
سبک بشکن طلسم و گنج بردار * بکش رنجی و از خود رنج بردار
تو عزلت جوی و دور از انجمن باش * رفیق خویشتن هم خویشتن باش
ز عزلت شاه مرغان گشت سیموغ * یکی مرغست خوانندش بسی مرغ
بُوَد رازِ تو کسرا چون تو محرم * که باشد بهتر از تو با تو همدم
برو دامن کش از خلقِ زمانه * اگر خواهی که خوانندت یگانه
منه بر جانِ خود بارِ زر و زن * قدم بر تارکِ این هردو برزن
بکارت می نیاید خویش و فرزند * بریدن بهترست از خویش و پیوند
پدر دان عقل را و نفس مادر * میازار این دو کس را ای برادر
اگر در بندِ جاه و گنج مانی * یقین اندر بلا و رنج مانی
ز جاه و گنج بگذر همچو مردان * دل از این بندها آزاد گردان
گل وصلش میان خار هجراست * شب تجرید را اصلش چو فجراست
اگر خواهی که وصلِ یار یابی * بترکِ سر بکن تا یار یابی
تو خرّم تا نشینی در فراقش * کجا یابی ندیم و همو ثاقش
هوس بازی مکن گر وصل خواهی * بترک سر بکن گر اصل خواهی
دوسودا در یکی سر در نیاید * یکی دل با دو دلبر نیاید
توگردره زنی گامی باوّل * نباشد پرتوِ رویش مقوّل

گفتار هفدهم اشارت در عزلت وانصاف

درین زندان رفیقی چند با تست * از ین یاران جدائی بایدت جست
اول بخل و دویم خشم و سویم آز * چهارم حقد و پنجم شهوة و ناز
ششم کبر و حسد هر هفت یارت * ازین یاران خلل بُگرفت کارت
از ینها بُگسل و یاری دگر جوی * بزرگان و[1] رفیق نامور جوی

[1] В ркп. против размера بزرگان رفیق.

تواضع پس کرم و آنگه قناعت * کم آزاری و پس پرهیز و طاعت
دگر حکمت اگر هستی خردمند * گُسِل زینها و باآنها به پیوند
ترا این نیکخواه آنست بدخواه * تو در ملکِ وجودِ خویشتن شاه
نکوخواهانِ خود را یاوری کن * ز بد خواهانِ خودرا بری کن
اگر زیشان شوی بر خود خدیوی * اگر ز آنسان شوی رو رو که دیوی

گفتار هژدهم در اشارت بر اخلاق ذمیمه

تو کوری و ترا رهبر دلیل است * چه باشد بی دلیل اعمی ذلیل است
چه خوش گفتند استادانِ ماهر * سخنهای خوش اندر گوشِ جان گیر
هر آنکس را که باشد راهبر بوم * نبیند جز بویرانه پرِ بوم
مشو باناکسان زنهار یاری * مزن در پای خود زنهار خواری
بپرهیز ای برادر[1] از لئمان * بنا کن خانه در کوی کریمان
به نیکان نیک باش و با کسان کس * ز دو نان دور باش و با خسان خس
ازین بیدانشان بُگذر حریفی * حریفی را طلب کن گر ظریفی
بُوَد بازیرکان زندان گلستان * چه بستانست باناأهل زندان
ز پستان و حریفی جنس مگریز * ز زندان و ز ناأهلان بپرهیز
اگر دانا بُوَد خصم تو بهتر * که با نادان شوی یار ای برادر
نباید دشمنی از مردِ عاقل * نشاید دوستی را مرد جاهل
رفیقی من درین منزل ندیدم * حقیقت دوستی یکدل ندیدم
ازین مشتِ رفیقانِ ریائی * بریدن بهترست از آشنائی
همه یار تو از بهر تراشند * پیِ لقمه هوا خواهِ تو باشند
زتو جویند در دولت معونت * گریزند از برِ تو روزِ محنت
عزیزاتا که داری زر وَ دینار * چو دینارت نمانُد آنگه شوی خوار
چو مالت کاست از بهرت بکاهند * زبانت بهرِ سودِ خویش خواهند
سبک روحی بُوَد یارِ گران جان * چه کار افتاده هستی پس گریزان
چه جوئی دوستانی چون زره‌را * که نگُشایند از کارت گره‌را[2]
بسر دو گرم درکارت نیایند * چه سرما را و گرمارا نشایند
کسی‌را مردِ عاقل دوست خواند * که او در نیک وبد یکسان نماید[3]

[1] В ркп. описка براد.

[2] В ркп. против размера که از کار تو نکشایند گره را; я исправил этот стих соответственно печатного текста.

[3] В ркп. сбоку приведена другая редакция этого стиха که او در نیک و بد با دوست ماند (как в печатных изданиях).

مجا بر دوست راز دل بپوشد * بکار دوستان یکدل بکوشد
فرو بندد کمر در مهربانی * برای دوست خواهد جان فشانی
جدا از خود نخواهد دوستانرا * کند یکرنگ دل را و زبانرا
دو دانا چونکه باهم یار باشند * همیشه محرم اسرار باشند
دروغ و فحش و هزیان می نگویند * دمی آزار یکدیگر نجویند
دو نادان چونکه باشند یار و همدم[1] * بناگه[2] دشمنی جویند باهم
نخیزد دشمنی الّا زهزیان * تو با هزیان زبان خود مگردان
ز نادان دوستی الا که جوید * که دشمن را کسی چون دوست گوید
درین زندان وفاداری ندیدم * کسی که دید یا یاری ندیدم
مگر درعهدِ ما رسم وفا نیست * که درصد مدعی یکجو وفا نیست
بسی یاران جانِ افزا گرفتم * وز ایشان در وفا پیمان شکستم
بدعوی آشنایئها نمودند * باندک نکتهٔ از ما خشودند
نباشد دوست جز آئینهٔ دوست * بجان دل همه این وهمه اوست
بهم دانا و نادان چون بُوَد خوش * کجا دمسار باشد آب و آتش
مکن هزل و دروغ فحش پیشه * مزن در پای خود زنهار تیشه
هر آنکس را که گفتارش دروغست * زنور عقل و ایمان بیفروغست
گر آنکس را که باشد فحش گفتار * نیابد نزد مردان قدر و مقدار
سخن گوئی که هزل آلوده باشد * نه آتش بلکه آتش توده باشد
طبیعت هزل جوید لیک جان جد * فشاید هردو را هم نیک و هم بد
اگر شاهی بَرَد هزلِ[3] آبرویت * اگر ماهی کند چون خاکِ کویت
سخن کزوی خودرا افتخار است * ز فحش و هزل و کذبش سخت عاراست
بمیرد جان ازین هزل از همه روز * زجدّ گردد همه طبع دل افروز
رها کن ظلم و داد و عدل بُگُزین * که باشد بیگمان بیداد بیدین
بخان[4] و مانِ مردم چند کوشی * مئ نامتّفق تاچند نوشی
چه خراهی زین سر ائی آخرت برد * بجزده گز کفن را کی توان برد
بدان گرچه وزیر و یا شهنشاه * دو گز کرباس با نه خشت همراه
اگر ملکت ز ماهی تا بماهست * ترا آخر درین دروازه راهست

[1] В ркп. сначала было, видимо, ошибочно написано دو ناد ان چونکه با هم یار باشند, затем исправлено, как приведено.

[2] В ркп. ошибочно, противно размера, بناگاه.

[3] В ркп. описка — ازل.

[4] В ркп. بخوان.

مکن شوخی بدار از خویشتن شرم * سگان باشند بدخواه و بدآزرم
مشو غمّازِ کس نزدیکِ شاهان * بترس آخر زآه بیگناهان
مکن بُهتان بترس از روز محشر * که آنجا باز پرسند از تو یکسر
مکن باور سخنهای شنیده * شنیدهگی بُوَد مانندِ دیده
اگر با دیدهٔ نادیده مشنو * تو برهان جوی و بر تقلید مگرو
نه پس کارست آخر ناشنیده * محدّث را نشاید برگزیده
چه جوئی کاین روایت میکند آن * زُبَیر از خالد و خالد زسلمان
درین پرتو نخواهد زین گشودن * بمعنی خواهدت زین رخ نمودن
سراسر پر ز تمثالست و تمثیل * تو زو تفسیر خواندستی نه تأویل
صدف دیدی نکردی یادِ گوهر * عَرَض دیدی نکردی یادِ جوهر
طلب کن اصل و برهان و دلائل * کز و روشن شود علم مرا حل
ببایدشد باندک مایه راضی * که دادی یادِ قولِ اهلِ ماضی
اگر یاری که تا ایشان چه گفتند * بدل یاقوت یا حز مهره سفتند
زهی جاهل که عالم نامداری * تو این علم از برای دامداری
شدی عالم بکردی نام سالوس * خرد بر عقل تو میدارد افسوس
روانت بیخبر ماند از حقائق * ترا فردوسِ اعلانیست لائق
دلیل و حجّت و چون و چرا کن * نخستین مرتبت فوق سماء کن
ندارد هیچ سود از گفتگویت * چه چیزی نیست اندر جستجویت
سخن کم گوی و کم کن این مقالات * مقامات اصل داری و مقالات
چنان دان گر هزاران سال توئی * که هرگز ره نیابی گر بجوئی
نخستین گوشها تا چند گفتن * حجاب از پیش بر باید گرفتن
تو فرخاری و مطلوبت بنوشاد * از آنجا چند داری بانگ و فریاد

گفتار نوزدهم اندر خاموشی

نگهبان سرت گشت است اسرار * اگر سَر بایدت سِرّ را نگه دار
زبان بر بسته بهتر بر نهفته * نماند سر چو شد اسرار گفته
سرت را در زبان بیمِ هلاکست * از ان در سر خرد اندیشه ناکست
بترس از جهل گر[1] جانت فرازست * که دست جهل بس محکم درازست
مگو با جاهلان اسرار یزدان * کجا دانند دیو ان قدر قرآن
نگوید راز هر کویت نخیزد * مگر پیش حکیم مرد موبد

[1] В ркп. ошибочно, в нарушение метра, اگر.

بقدر عقل هر کس گوی باوی * مده گر عاقلی دیوانه را مَیْ
عوام النّاس مردم همچو دیوند * از انرا در خروش و در غریوند
مگو اسرار با دجّالِ مغرور * که باشد پای جانت همچو منصور
چو یابی محرمی با او بکن فاش * و لیکن راز پنهان کن ز اوباش
سخنهای مرا خوانند و دانند * ز چشمِ بیخرد پوشیده مانند
چه بکرست این سخن مستور بهتر * ز نا محرم جمالش دور بهتر
بچشمِ ناکسان رویش نیرزد * بجز اهلِ خرد رویش نیرزد
خرِ جاهل نیرزد زینِ زرّین * سرِ در بان بتاجِ گوهر آگین
بلی خسر و نشاید تاج فغفور * نیرزد تاجِ شاهی برِ سرِ گور
نگوید با خرد با بیخرد راز * بگنجشکان نشاید طعمهٔ باز
کلامت راز نا اهلان بپرهیز * تو تا باشی بنااهلان میامیز
نباید شد بمال و جاه مغرور * چو مرگ آید نه دربان و نه فغفرر
مکن تکیه باقبال زمانه * که با اوکس نماند جاودانه
از ین معشوق هرجائی چه آید * که او دائم وفا باکس ندراد
اگر جانت زبون ازمال و جاهست * ترا آخر درین دروازه راهست
مده دل این عروسِ بیوفارا * خسی شوهر کش دونِ دغارا
مشو غرّهٔ بدین عمرِ دو روزه * بخانِ مردمان مکشای روزه
که ناکس را امیدِ زنده ماند * که دایم مهرِ او در دل نشاید
مگر در سر نداری ای پسر هُش[1] * که جوئی مهربانی زین پدر کش
نخواهد تخت و تاج و زر بدایم[2] * نماند گوهر و لعل و زر و سیم
بناگهٔ بُگذری و درگذاری * سراسر دشمنِ خودرا گذاری
ز مال و ملکِ خود بردارکامی * ز نیکو سیرتان بُگذار نامی
اگر درای بخور ورنه مخور غم * که بسیار است بر خوردار از کم
نصیب خویش بردار از دو گیتی * بدل از هیچ مَگُذار از دو گیتی
مکن با جهل ز نسان تیره رائی * که اینت دست نَدْهَد تا بر آئی
نماند هرچه او از دست ماند * نماند هر که اورا بر فشاند
بجز از آمدن هرگز میندیشی * که تا فردا چه آید مر ترا پیش

گفتار بیستم از عزلت و انصاف

خنک زاووش خوش بهرام و ناهید * که ایشان بر فلک هستند جاوید
خجسته ماه و مهر و تیره کیُوان * که دایم بر فلک هستند گرد ان

[1] В ркп. هوش.
[2] В ркп. против размера دايم.

نباید[1] بخت سرگردان که مائیم * بمرگ و زندگی اندر بلائیم
بلای مرگ و اندوهِ قیامت * خمیده گشت مارا سر و قامت
بلای کیش (و) اندوه سر و ریش * همه ساله کشیدم رنج و تشویش
کجا رفتند آن یاران دمساز * بما نامد از آن یاران خبر باز
نیامد باز ز[2] آن خود رفته‌گان کس * نشد پیدا از آن خود رفته‌گان کس
برفتند و قفس در هم شکستند * ز دستِ مرگ و بیم غصّه رستند
هر آن خشتی که بالین شهانست * بدان؛ کان از سر گردن کشانست
چو مردم دانه را دادند بر خاک * بسوی خاک رفتند آنگهی پاک
فلک بر خود کم و یا بیش گردد * همیشه بر مرادِ خویش گردد
بکامِ ما نباشد هیچ کاری * که مارانیست بر خود اختیاری
همان بهتر که دایم شاد باشیم * که از هر درد وغم آزاد باشیم
هر آن کزگردشِ این چرخِ واژون * رسد بر ما نباید بود مخزون
چه خواهد کرد ازینها بیگمان بود * ندارد خوردنِ تیمار و غم سود
و لیکن شادی وغم هر دو روز است * نه اندوهی امیدِ دلفروز است
چو این آمد چه امّید وچه چاره * چه باید کرد با سیر ستاره

گفتار بیست و یکم اندر اشارت بیوفائی دنیا

جهانی جادوئی باریو و رنگی * گهی رومیش بینم گاه زنگی
برنگی لعبتی دلخواه مانی * که توپیوسته بریکسان نمانی
بر آئی هر زمان یکرنگ دیگر * بر آئی هر نفس آهنگ دیگر
چه معشوق حریفی دلربائی * که مشکین نافهٔ زرّین قبائی
نگویم چیستی انصاف الحق * بتوسن کرّهٔ مانند ابلق
بزیرپای کردی عمر مارا * چه باید کرد با تو جز مدارا
یکی طاؤسِ زنگاری نگاری * نداری، جز که عمر ما شکاری
تو آنی ملک گیتی خورد بخسرو * کهن کردی بزرگانرا و خود نو
نیاساید به کس آسوده از تو * نه خود سائی و ما فرسوده از تو
نشاید بُود هرگز از وی ایمن * جفاها از تو دایم دید ساکن
اگر از خویش بُشنودی تو ای دوست * یقین میدانکه این خوشنودئ اوست
زدل مگذار حجّت شاعریرا * که کردی آشکارا ساحریرا
سخنهایت همه سحر حلال است * بسی صافی تر از آب زلال است

[1] В ркп. диакритические точки отсутствуют.
[2] В ркп. против метра از.

دلی اوزا نباشد باطمع قدر * که زبر ابر ندهد روشنی بدر
ببر با درگهی شاه و وزیرش * باصلاح وزیران کن پذیرش
نه بیند دیده زینسان شعر دلبند * که باشد حکمتِ او زبور و بند
بهایش هست ملکِ جاودانی * تو مغرورش بسیم و زرّکانی
خرد در مدح نا اهلان بخندد * کسی دز گردنِ خر دُر نبندد
چرا چیزی نیالائی بگوئی * که بدهد هر دو کوئی گفت و گوئی
ترا از خویشتن خود شرمت آید * که هر جائی دروغی گفته باشد
بپا استادن و بر خواندن تو * سراسر ریزدت آب از همه رو
فرو تا باشدت این آب در جوی * چه رفتی آب بی، رویش شدی اوی
تقاضا کردنش دشوار کار است * خرد را زین گمان زیرا که خار است
بمدحی هیچکس مکشای لبرا * مرنجان خاطر معنی طلبرا
نه همچون شاعرانِ یاوه گوئی * که دست از آبروی خود بشوئی
ز معنی جان ایشانرا خبر نیست * سخنهایش بغیر از سیم وزر نیست
چه میخواهند ازین بیهوده گفتن * چه می یابند از ین خر مهره سفتن
امیرانِ کلامند اهل اشعار * خداشان توبهٔ بدهد ازین کار
امانم داد چندان چرخ گردون * که گفتم[1] این مبارک درّ مکنون
شبی همچون دلِ ناشاد تیره * دو چشم از کار گیتی مانده خیره
شده در پرده ماه عالم[2] فروز * کشیده شب نگین در عالمِ روز
همه در خواب و من بیدار مانده * خرد در کار جسم از کار[3] مانده
یقین کردم نظر در ظلمت و نور * ز جام فکر جانم گشت مخمور
گهی بودم بمشرق گه بمغرب * گهی برتر ز اجرام کواکب
روانم نکتهٔ باریک میدید * اگرچه درشب تاریک میدید
بدیدم عالم آباد و خرّم * درو جمعند ارواحی مکرّم
همه کردند ترك خانهٔ گل * نهاده روی جان در عالمِ دل
چنان گفتم بآن ارواحِ باهوش * که ای پاکانِ بار افگنده از دوش
که هستید اینچنین جاوید زنده * همه بار فنا از خود فگنده
گلی بگذاشته نوری گریده * شبی بگذاشته صبحی دمیده

[1] В ркп. сверху слова گفتم, без перечеркивания его, написано (как в печатном издании), سفتم.

[2] В ркп. под словом ماه написано, очевидно, как вариант, مهر (также в печатном издании).

[3] В ркп. в строчке написано خرد درکار من بیدار مانده, а сверху написан другой вариант, введенный мною в настоящий текст.

چرا مارا خبر نَکُدهید زین حال * ز خود باما نگوئید آخر احوال
زبان حال یکسر بر کشادند * جوابِ ما یکایک باز دادند
که ما در عالمِ باقی رسیدیم * همه پیوند زین فانی بریدیم
بدانستیم کو[1] چیزی نیرزید * بدل مهرش کجا بایست ورزید
بهر کامی که آنجا می براندیم * فراوان سال در ظلمت بماندیم
ازینحالت چو باز آمد روانم * شده عین الیقین یکسر گمانم
خرد بر خاطر من رخت بُنُهاد * ز معنی بر دلم صد چشمه بُگُشاد
همی گوئیم[2] و لیکن نشنوی تو * که اندر خوابِ غفلت بودهٔ تو
یکی با خویشتن اندیشه کردم * در آن اندیشه معنی پیشه کردم
که این معنی بر ایشان چون گذارم * پس از من تا بماند یادگارم
هر آنکس کو ازین معنی خبر داشت * مرورا اینچنین مُهمَل نه بُگُذاشت
بکار آورد در خاطر خردرا * بنظم و نصر پیدا کرد خودرا
میان خلق نامش کرده جاوید * بدانائی شده روشن چوخورشید
مرا این آرزو در دل چو برخواست * روانم اینچنین معنی بیاراست
بجز چشم من اورا کس ندیده * نه دست هیچکس بروی رسیده
نهادم اَین کتاب روح پرور * کشادم بر دلِ اهلِ خردور
بشعر خوب و شیرین جانفزائی * بحکمت در سخن معجز نمائی
کسی را راه نَنُمود این هدایت * همین دفتر گواهِ من کفایت
چو دریائی که باشد موج او جوش * چو عالی آسمانی پر ز دأوش
مرین را روشنائی نامه نامست * خرد را روشنائی زین کلامست
بسال چار صد شصت وسه بر سر * که هجرت کرده بود آن روح پرور
محمّد آنکه از ما باد خوشنود * که مارا رهنمائی جنّت او بود
رسیده جرم او را اوج ماهی * گرفته در حمل مه پاد شاهی
مهِ شوّال در روز نخستین * قران اختران در برج شاهین
که کردم ختم این فرخنده دفتر * برون آوردم این پاکیزه گوهر
بیکهفته رسانیدم بآخر * مقالات مقدّس را بظاهر
بسی گفتند اشعار دل آویز * بسی کردند در معنی شکرریز
کس این معنی چو در خاطر نیاورد * اگر آورد اندر دل نیاورد
خداوندا که این نوباوه بکر است * ز من زاد ست اورا دایه فکر است

[1] В ркп. против размера که او.
[2] В ркп. همین گویم.

گفتار بیست و دویم اشارت بمناجات

خداوندا مرا توفیق دادی * دری معنی برویم برگشادی
بده بحر دلم را آبِ رحمت * فروباریدهٔ باران حکمت
چنین گنج از کجا اندازه دارد * که جان عاشقان را تازه دارد
سپاس و شکرت ای دانای ذو المن * که بکر تازه پیدا کردی از من
بصد پایه مرا زینت فزودی * ره تجرید و تحقیقم نمودی
اگر سهوی برفت از من عفو کن[1] * دریده پردهٔ کارم رفو کن
ز جود خویشتن بر ما بو بخشای * مرا از لطف راه راست بنمای
نگهدارم توئی دانای الحقّ * زبانم پوش مرحق را ز ناحقّ
اگر برهانی از سیلِ حواسم * بُوَد در ره‌نمونی صد سپاسم
نگه دارم توئی دانای برحقّ * ز بانِ بنده را از کفر و ناحقّ
خرد در خاطر من ریخت ز نگار * خطارا بر زبانِ بنده مگذار
ز سرّ عشق واقف شد زبانم * شده عین الیقین یکسر گمانم
ز دستِ مکر (و) غوغای شیاطین * اغثنی یا غیاث المستغیثین
ایا ناصر تو در راه خداوند * امید رحمتم با خویش پیوند
بدین نادانی و عجزم بو بخشای * مرا از فضلِ راهِ راست بنُمای
امیدم هست همراهئ مردان * ازین امّید نومیدم مگردان

تمام یافت این نسخهٔ شریف معتبر سیّد ناصر خسرو قدّس سرّه العزیز روشنائی نامه بدست خط فقیر الحقیر سراپا تقصیر سید شهزاده محمد بن سیّد فرّخ شاه در بیست و هفتم ماه ربیع الاخر یوم سه شنبه سنه ۱۳۲۷ مطابق سال مرغ امید از خوانندگان و ناظران هر عصری آنست که سهو خطا که رفته باشد عفو نمایند و راقم را بدعای خیر یاد نمایند

۴ ۴ ۴

Прим. После сдачи настоящей статьи в набор мною было получено тегеранское издание стихотворений и некоторых трактатов Н.-Хосрова. Издание имеет два заглавия: одно очень подробное — на обложке, а другое на заглавном листе, более короткое:

دیوان قصاید و مقطعات حکیم ناصر خسر و بضمیمهٔ روشنائی نامه
سعادت نامه و رساله‌ای بنثر با فهرست اعلام و تعلیقات.... ۱۳۰۴ — ۱۳۰۷.

Об этом издании надеюсь сообщить в другом месте, так как здесь я лишен возможности это сделать по причинам типографским [Переверстка статьи была невозможна и примечание автора печатается в сокращении. *Ред.*].

Ташкент.

А. Семенов.

[1] В ркп., повидимому, ошибочно رفو کن.

К вопросу о происхождении арабских числительных

Почему об арабских числительных, а не о числительных вообще в семитических языках, поскольку речь идет о происхождении? Разве можно разрешать генетический вопрос без учета ближайше родственных с арабским языков? Не диктуется ли тема простым актом вежливости перед юбиляром-арабистом? Конечно, из статьи по случаю 25-летия нашего арабиста, по школе основателя того русского востоковедения, из которого ныне от старшего поколения учеников и по арабскому автор настоящих строк, пожалуй, старейший, акт вежливости трудно исключить, но нельзя не помнить о чисто научной обязательности акта вежливости и в отношении арабского языка.

Никто не может отрицать так наз. родства, т. е. исключительной увязки арабской речи с языками того круга, который обычно именуется семитической «семьей», но у нас это нахождение в одном обществе есть результат не прародительского греха, единства изначального физиологически кровного происхождения, а надстроечное явление весьма поздних в истории человечества эпох. Это надстроечное явление требует для своего разъяснения работы над установлением его материальной базы, производства и производственных отношений соответственного, повторяю, отнюдь не первичного времени, даже какого-либо подобия подлинной первичности. Так установило новое учение об языке по яфетической теории. И вот по этому учению одни факты несут службу связи по языку между двумя социально-экономическими формациями в кругу конкретных материальных или надстроечных потребностей, — факты, представляющие собою, разумеется, опять-таки общественное достижение, при лингвистическом учете именуемое схождением по совокупности явлений всей системы (так наз. семьи), или схождениями, когда интерес сосредоточивается на отдельных явлениях; другие

факты рядом с ними выявляют расхождения даже в кругу языков одной системы («семьи»), не исключая семитической: выступают расхождения, тем многочисленнее и тем более качественно несоизмеримее с общими признаками всей системы, чем более уделяется внимания этой существенной, а отнюдь не эпизодической стороне дела. Эти расхождения и составляют оправдание (raison d'être) для существования и признания отдельных языков. Эти расхождения не представляют собой отложений независимых отвлеченных явлений так наз. фонетических или иных формальных языковых фактов, принимаемых за законы; они и не случайные вклады со стороны налетавших миграций или внешних явлений «великодержавных культур» («заимствований»), а итоги внутреннего процесса развития материальной культуры (ее техники также) и с нею органически связанной формы общественной структуры.

По совокупности схождения и расхождения — отложения борьбы общественно-производительных сил в процессе нарастания внутри всего коллектива и выявления в нем внутренних противоречий, оформляющихся в самой жизни. Это — прогрессивное и регрессивное («консервативное») течения.

Не будь победы прогрессивных сил, не было бы схождений, не было бы новой системы или так наз. семьи, в том числе семитической «семьи». Без схождений мы не имели бы положения, что арабский язык входит в круг семитических языков, он вместе с другими образует особую «семью», собственно особую систему, на деле особую новую формацию, отвечающую потребностям особой общественной формации и потому сословную или классовую.

Не будь расхождений, не было бы отдельных языков семитической системы, не было бы, в частности, арабского языка, в первую голову не было бы и классического, письменного языка, тем более не было бы арабской «народной речи», языка в корне иной системы. Однако, в расхождениях различных семитических языков, в частности, и арабского с другими, вовсе нет основания считать изначальность явления, в них приходится признать расхождения с точки зрения новой, resp. позднейшей системы, именно семитической. По смене системы, при подходе со стороны более древней системы или ряда более древних систем расхождения выявляют черты схождения. Расхождения становятся прямо-таки схождениями при учете прежней пережитой системы или прежних последовательно пережитых систем, отвечающих своей надстроечностью смене соответственных ступеней развития материальной базы. В то же время с переходом исследователь-

ского дела на предшествующие, далеко не первобытные стадии, круг входящих в соответственную прежнюю систему языков увеличивается, однако, входящие в прежнюю систему языки подлежат отнесению в нее не в целостности своей, а тем или иным слоем своего состава, представляющим общественную формацию более простого сложения, с выявлением меньшего охвата потребностей, с меньшим уточнением идеологии и меньшей технической отделанностью.

Семитическую систему формально выделяют такие явления, как функциональное распределение звуков гласных для оформления (морфологии), а согласных для идеологии (семантики), образование слов с помощью префиксов или комбинации префикса с огласовкой, троичность идеологических звуков, т. е. согласных, именуемых коренными, в предположении, что не только функция, но вообще существование гласных не имеет отношения к корню, как то производит впечатление каждый семитический язык при статическом подходе к нему. Затем в частях речи глагол — основная категория, от которой происходят все имена. В образованиях же глагольных форм (в спряжении) и особенно именных, выражающих взаимоотношения обозначаемых ими предметов или отношение к ним действия (глагола), картина меняется, расхождения увеличиваются. При старом взгляде (с фикциею о праязыке или хотя бы о существовании некогда изначально общесемитического языка), естественно, отсутствие каких-либо форм легко объясняется утратой, а наличие равнозначущих форм иной структуры воспринимается как новое образование. Ничего не стоит теперь вскрыть всю мишурность такого понимания бесспорной статики семитических языков.

Затем внутренние взаимоотношения семитических языков также оцениваются лишь формально, так, в частности, с использованием фонетических корреспонденций, есть как бы (пользуясь терминами яфетической теории) сибилянтная ветвь (южно-семитические) и спирантная (северно-семитические языки), так наз. арамейские «наречия», resp. языки, а в сибилянтной ветви, свистящая группа (арабский язык) и шипящая группа (еврейский язык библейский), и все это семитологами отмечено с привлечением и эфиопского или абиссинского и ассирийского, но эта система звуковых корреспонденций не обнаруживает той выдержанности на фактическом материале семитических языков, даже «основных», какая присуща соответственным группировкам в яфетических языках. Аналогичное явление наблюдается в северном ныне кругу языков Восточной Европы, т. е. финской семье, но здесь другие причины

недоработанности системы («семьи»). Языки же яфетической системы, наоборот, представляют, несмотря на вхождение в один круг, полистадиальные образования. Благодаря этому устанавливается последовательность стадий, бо̀льшая сложность у одних, меньшая у других языков, даже яфетических языков Кавказа, не исключая тех, что формально-фонетически своими корреспонденциями образуют особенно тесный круг сибилянтной ветви со свистящей и шипящей группами и спирантной ветви: они точно дублируют, но более ярко, фонетические взаимоотношения семитических языков и разделяют с ними, одни меньше, другие больше, и иные более существенные для семитической системы признаки-координаты (функциональное распределение звуков на морфологические гласные и идеологические согласные, префиксальное образование, при том и тождественными звуковыми символами и т. д., не исключая падежных окончаний и признаков времен, наклонений, и залогов). Эта полистадиальность нашла свою решительную проверку в семантике, где по установлении происхождения фонем от элементов, четырех лингвистических элементов, включающих в себе двустороннюю увязку и с формою, и с содержанием, значением или его функциональной идеологиею, открылась материальная база речевой надстройки и с нею возможность идеологического по стадиям разъяснения (палеонтология речи) не только слов, но и морфологии, более того — фонетики, как генетически социальных явлений, в конечном счете — отражений законов производств и производственных отношений. В связи с этим трехсогласный канон семитической системы окончательно разъяснился как позднее сбытовавшаяся схема, пережиток четырехсогласного удвоения одного или сложения (то составных слов, то скрещенных образований) двух, а то и трех элементов. Естественно, что в языках яфетической системы, где трехсогласие не сбытовалось в общеобязательную схему (оно наметилось к сбытованию лишь в языке свистящей группы — грузинском), мы находим рядом с трехсогласием и двухсогласием от двухэлементных образований и один согласный, пережиток простого элемента или с гласным оформлением не отвлеченной грамматической категории, а социального порядка, выявляющего принадлежность данного вида слова к определенной социальной по производству группировке, лишь впоследствии (весьма поздно) племенной по крови. Ясно, что эти взаимоотношения языков яфетической системы прослеживаемы над словами первобытной хозяйственной потребности, материальной, и неразрывной с нею магической (тогда вовсе не религиозно-культовой, а производственно-культовой или трудовой, в той же мере,

как всякое иное орудие производства). Поэтому 'истина', 'правда' — порождение одной из позднейших ступеней стадиального развития, хотя и одинаково везде представляет использование слова 'солнце' (←'небо'), звучит различно в семитических и яфетических языках (арб. ḥak̆ᵘⁿ,[1] евр. ʔomēn, ср. ʔāmīn 'во-истину', равно āmnāh адверб. 'в действительности', и весьма интересное своим -ϑʔemeϑ, ʔamıϑ- 'истина', 'правда', сибилянтной социальной группировки — ϑām-yım 'истина', в выражении dıber ϑāmyım 'вещать истину', 'говорить правду', ḳшet, двойник *ḳcшet, resp. ḳeшeϑ: 1) 'истина' ('солнце' ← 'небо'), сир. ḳuшtā ∼ арм. ṭıшt 'истинный'; 2) ['лук' [←'небо'], ег. арам. ḳaшϑā, сир. ḳeшϑā, без 3-го элемента арб. ḳawsᵘⁿ (однако, мн. ч. ḳusıy̆un ∼ ḳısıy̆un)] при г. народном marϑal 'правда', 'истинный' и др.-лит. феодальное общее с армянским «иранск.» ṭeшmarıt, груз. ṭeшmarıt с формами отвлеченного понятия sı-marϑl-e 'истина', 'правда', ṭeшmarıt-e + ba 'истина'. Меньше расхождения в увязанном по прежним представлениям с 'истиной' понятии 'вера', 'веровать', именно в слове, раньше возникшем для сигнализации 'веры', хотя и восходящем равным образом к 'небу' (евр. hāʔemīn 'уверовал', 'верил', арб. ʔāmana (пр. н. yuʔmınu, равно VII порода), сир. ʔaшar при γaymau-ūϑā 'вера', арб. ʔıymānᵘⁿ 'вера' (с оттенком внутренней убежденности в противоположность обрядности при наличии другого слова с тем же значением — dīnᵘⁿ 'вера', 'религия', внешнее культовое ее проявление) и г. r-ṫmena || r-ṫmun-eb-a, sa-r + ṫmun-o-eba от 'неба' — г. ṫam '*небо', ср. г. ϑ̇a 'небо', m-ṫa + m-s 'верую' и сем. арб. samaʔᵘⁿ, евр. шāma-yīm, сир. шmay-ā и т. д., причем 'небо' использовалось тотемически, было тем же словом, что тотем, потому, с одной стороны, от тотема и слово 'имя' (← 'знамение'), арб. ʔı-smᵘⁿ, sımᵘⁿ, евр. шēm, сир. шmā и т. д., с другой — в дальнейшем развитии — 'бог', так многократно анализированное сохраненное сванами грузинское слово ṫar + ma-d (у грузин полнее — ṫar + mar-ϑ в дериватном значении 'язычник', собственно 'одержимый тотемом' или 'служитель тотемного бога ṫarma⌈r⌉ϑ', космически 'солнца' ← 'неба'), чем взрывается не только обычное формально-филологическое семантическое обоснование семитических слов как для 'солнца' (арб. шamsᵘⁿ, евр. шemeш, шımш-, сир. шemш-ā, асс. шamsu), resp. 'неба' (арб. semaʔᵘⁿ и т. д.), так для 'имени' (арб. ʔı-smᵘⁿ и т. д.), но и первичность их двухсогласия или трехсогласия, которые одинаково разъясняются как пережитки двухэлементного (AB) скрещения

[1] Предупреждаю, что первичный вид ḥa + k ← *ḥar-kan установлен с требуемым для него значением.

ṫar + ma-, причем сюда же тяготеет основной термин мусульманской веры — наследие язычества — ɂı-slām,[1] не говоря о разновидностях спирантного ряда ǧer + me-.[2]

В животных же передвижения, а также в орудиях производства, resp. обороны, восходящих непосредственно к 'руке', первому орудию и обороны уже очеловечившегося антропоида, точнее уже производственно организованного коллектива, а не стадного объединения, равно в стихиях-элементах, использованных в образовании глаголов (точнее — для звуковой сигнализации действия-глагола, арб. fiʕlun), с наглядностью очевидных фактов дают себя знать схождения незапамятных для человечества глубин пережитых им времен вне пределов наличных теперь, доселе исключительно учитываемых систем, архаичность которых, как первичность явлений, тем самым взрывается окончательно.

Так, например, в названии 'собаки' грузины выявляют общность термина с семитами, в частности с арабами, в спирантном слое своего языка, вкладе соответственной социальной группировки, в трехсогласном семитическом корне klb, слова в арабском с колеблющимся отнюдь не случайно произношением kal-bun || kel-bun, т. е. пережитке двухэлементного (AB) скрещенного образования с яфетическим аффрикатным произношением начального согласного *k̇el-pel, resp. *k̇er-per, у грузин наличного в двух видах: 1) с утратой плавного исхода обоими элементами k̇e-φ в основе, с точки зрения семитологического восприятия — двухсогласной, глагола k̇e + φ-a 'лаять',[3] происходящего, как установлено палеонтологиею речи, от 'собаки' (т. е. k̇e-φ, resp. k̇er-p тогда означало еще 'собаку'), 2) с сохранением плавного r первым элементом от тотемических эпох анимистического мировоззрения в грузинском налицо название уже позднее развивавшегося представления 'идол' — груз. ker-p (у армян еще более отвлеченно 'образ'); у сванов оно же также налично в более полном виде ǧer-be ↘ ǧerme в основе названия уже еще бо̀льшей отвлеченности, именно совершенно позднего понятия 'бог' ǧer + me-ϑ ↗ ǧer + be-ϑ, что̀ успело уже пережить функцию обозначения космического предмета культа 'неба' ⟶ 'солнца',

[1] См. Н. Марр. Арабский термин ḣanīf в палеонтологическом освещении. ИАН, 1929, стр. 92—93.

[2] См. ниже.

[3] Ср. Н. Марр. Яфетические зори на украинском хуторе. Уч. зап. Инст. этнич. и нац культ. нар. Вост., т. I, стр. 30.

почему слово, основой ğer + me ↗ ğer + be сигнализовавшее уже 'небо' (+ 'солнце' и т. п.), восприняло элемент C (-ďe ⟶ -ϑe 'дитя'), здесь наличное в виде пережитка -ϑ, для уточненного моносемантического обозначения именно 'солнца', отселе воспринимавшегося буквально как 'дитя неба'.[1]

Мы здесь не вдаемся в бесконечное множество разновидностей перечисленных двух вскрытых грузино-арабским сопоставлением слов: двухсогласного и трехсогласного (груз. ǩφ, арб. klb); они наличны, помимо еще других языков яфетической и семитической систем, в языках угро-финской, более того урало-алтайской, прометеидской («индоевропейской») систем в массе по той или иной социальной среде сбытовавшихся оформлений со значениями от тотемной, впоследствии анимистической 'собаки' до отвлеченного общего понятия 'бог',[2] что совершенно взрывает возможность считаться с какими-либо перегородками позднее образовавшихся систем, когда речь идет о подлинной истории слова не только вообще, а в частности хотя бы об арабском $kalb^{un}$ || $kelb^{un}$, трехсогласная норма которого и здесь улетучивается как дым. Здесь назову лишь одно слово, поддерживающее полностью наше восстановление с опорой на груз. ǩerp 'идол', в архетипе *ǩerper как формально, так семантически ('собака'): это существо греческого мифического мира ker-ber 'цербер', привратник подземного мира, ада.

Пример, также достаточно избитый, уже из названий оружия, восходящих к 'руке' — арб. трехсогласный ḣarb-$a\vartheta^{un}$ 'дротик', 'острие' (евр. q̇ere-b, с мест. суфф. q̇arb-yı 'меч', сир. q̇arb-ā 'меч'), груз., однако, все еще четырехсогласный q̣rmal (трехсогласный в народном произношении q̇mal) 'меч'.[3] Палеонтологически название 'меча' восходит к 'руке', и ясно, что дело мы имеем опять-таки со скрещенным образованием из двух элементов AB — q̣ar (resp. q̇ar) ↘ ḣar и mal, resp. mar (в груз. l здесь может быть и позднейшим в зависимости от специальной фонетической нормы, по которой из двух r одного слова последующий обращался в l), первично

[1] Ср. Н. Марр. Родная речь — могучий рычаг культурного подъема. Изд. Вост. инст. имени А. С. Енукидзе, стр. 45.

[2] Отчасти см. Н. Марр. Яфетические зори на украинском хуторе. Уч. зап. Инст. этн. и нац. культ. нар. Вост., I, стр. 29—31 и 63—64 сл. (ср. 32—34) Сюда же относится русское слово «собака»; см. Н. Я. Марр. Готское слово guma 'муж'. К увязке готов с яфетическими народами Кавказа. ИАН, 1930, стр. 448, пр. 3, 452, 453 и статью: О праве собственности в Сборн. в честь Д. Б. Рязанова «На боевом посту», стр. 377 сл.

[3] См. Н. Марр. Карфаген и Рим, fas и jus. Сообщ. ГАИМК, II, стр. 406—407.

сигнализовавших каждый в отдельности 'руку', как явствует 1) из истории груз. m-q̇ar 'плечо', где q̇ar ↘ ʳhʾar 'рука' имеет распространение по всему средиземноморскому миру от Армении до Баскии, не исключая позднее народившихся языков прометеидской системы, бывших и наличных там же или уже за пределами этого тесного мира по всей Афревразии, 2) и из истории mar- 'рука', что в составе груз. mar-d̂wen-e 'правая *рука*', груз. mar-ϑq̇en-e 'левая *рука*', с той же многочисленной родней также с распространением в мировом масштабе.[1] Но мы здесь ограничимся одним примером, опять-таки греческим, представляющим скрещение тех же элементов, но в обратном порядке (ВА) со значением также 'короткого меча', 'кинжала', 'ножа', 'жертвенного ножа' — ma-q̇ayr-a, где по отвлечении внешнего признака рода (-a) имеем тот же комбинат с утратой плавного r первым элементом и эпентезисом «y» во втором (← q̇ar-ı, ср. греч. χείρ ← q̇er-ı, груз. q̇el, resp. др.-лит. ẹel и т. д.). Средиземноморский вариант, сохраненный греческим, интересен тем, что он ярко удерживает женский род, присущий слову 'меч' вовсе не из-за формального признака позднейшего окончания -a ‖ -ē, а потому, что в греческом языковом сознании еще держалась связь с положением, по которому 'рука', использованная как название 'оружия' ('меча' и т. п.), происходя из семантического пучка 'рука + женщина + вода', независимо воспринималась как предмет не женского пола, а женской социальной среды (эпохи матриархата). И там, где женский род выработался и формально (морфологически в языке), пережиток этого положения порой всплывает так или иначе. То же самое наблюдаем в семитических языках: в арабском, слово, снабженное признаком женского рода - aϑ, также придатком позднейшего образования, поскольку слово ḣarb, означая также 'меч' [resp. 'действие меча' ← 'руки', 'бойню', 'рукопашню'], само по себе должно бы, быть женского рода на том же основании, именно на основании восхождения к 'руке', но термин ḣarb^{un} использован в значении 'войны', 'бойни', и, тем не менее, несмотря на мужское оформление, употребляется пережиточно и как слово женского рода, все на том же основании, да и евр. q̇ereb 'меч' (прежде всего из *камня*), утративший в единственном числе след своего социального происхождения из стадии с матриархальным строем. Став словом мужского рода, множественное число, однако, он образует женского рода q̇arāb-ōϑ, st. constr. q̇arb-ōϑ.

[1] Н. Марр. Карфаген и Рим, fas и jus. Сообщ. ГАИМК, т. II, стр. 406; ср. его же, Постановка учения об языке в мировом масштабе и абхазский язык, изд. Вост. инст. им. А. С. Енукидзе, стр. 123.

Но с числительными сложнее. Правда, мы здесь более четко осведомлены, что, смотря по ступени стадиального развития, человечество достигало в счете последовательно только до 3 или до 5, даже до 6, до 7, лишь потом до 10, 20, значительно позднее до 100 и совсем поздно до 1000 и далее. Но о каком же производственно-социальном коллективе может быть речь при предельном числе 'три' или хотя бы 'пяти'? Мы отвечаем: о весьма уже сложном и во всяком случае многочисленном, когда учитываем, что первобытная общественность, и не такая, мыслила при своем учете не простыми единицами, а собирательными. Представления об индивидуальном долго не было. Число повыше максимума системы данной стадии, с прибавлением хоть единицы, соответственный коллектив на первых порах означал словом, получившим значение 'много'. Это можно видеть и по тому случаю, когда с шести и сейчас у калифорнийских индейцев особого числа нет, и они исчисляют предметы именем, означающим 'много'. Так по J. Baegerth'у, иезуитскому патеру, E. Fettweis сообщает на основании Mac Gee:[1] «Калифорнийцы в арифметике весьма мало сведущи, некоторые из них не в силах считать выше 6, тогда как иные не могут вести исчисление выше 3, поскольку никто по крайней мере из них не может сказать, сколько у него пальцев. Они не владеют ничем, что стоило бы считать, и отсюда их равнодушие к счету. Для них совершенно безразлично, имеет ли год 6 месяцев или 12 и в месяце три дня или тридцать, ибо каждый день у них праздник. Им мало заботы, один ребенок у них, 2 или 12, или вообще ни одного, так как 12 ребят у них не больше вызывают расходов или тревог, чем один и наследство не уменьшается (nicht verringert wird) от многочисленности наследников. Каждое число свыше 6 они выражают на своем языке словом 'много', предоставляя своему исповеднику справиться с тем, будет ли это число 7, 70 или 700».

Наконец, наличное состояние числительных, включающих большие числа, оказывается стандартизованным по 'руке', как единственной единице сигнализации количества, однако, это словообразование по технике — позднейшее явление, мы с ним входим, как бы архаично его ни наблюдали, в мир уже полной отвлеченности.

Числительные в семитических языках доработаны до тысячи, и с ними можно образовывать любые точные числовые обозначения с удовлетворением потребностей вплоть до астрономической науки. Арабский язык, по

[1] The Series Indians. Ann. Rep. Amer. Bureau of Ethnol., II, pp. 304—305.

крайней мере классический, письменный язык, разумеется, классовый, никак не мог оставаться равнодушным ни к точнейшему измерению времени, ни к не менее точному учету государственного или частного торгового имущества. Не мог также довольствоваться арабский наметкой на привычный глаз или «идеалистически» беспечно брошенным соображением при определении количества наследственной собственности, ни относиться безразлично к какой бы то ни было крупице недохвата или избытка, да еще без возможности не «помнить лишь для себя», а «точно зафиксировать в условиях сложных социально-экономических потребностей мирового как практического, так теоретического значения». Потому трудно даже себе представить, какое количество скрещений и новообразований должно быть налицо в арабских числительных и как они, эти арабские числительные, должны были объединообразиться, выработаться в одну систему, особенно в числах общего мирового потребления. Если мы встретим в них разнообразие, то разве в первых числах в связи с их крепко засевшим в быту прежним ограниченным социальным кругом потребления и в ближайших дериватах от них, при отсутствии условий схождения, и в высших числовых образованиях вновь возникавших различных по району и времени социально-экономических образований, творивших одинаково в путях одного и того же глоттогонического процесса, но каждая формация черпала основной лексический материал для обработки в терминологии своей первичной тотемической общественности. Так обстоит дело с 'тысячею', resp. 'десятком тысяч'. В свое время разъяснено было как 10 000, будучи одного происхождения у халдов Ванского царства с греками, по наследству прослеживается в халдской общественности или ином социально-экономическом образовании ее, также у армян и грузин [не говоря о позднее в Иране возникших социально-экономических образованиях с языками прометеидской («индоевропейской») системы, персидскими, в частности авестийским, переходного порядка], но у армян и грузин за имеющимися в виду словами, звучащими bewr (арм. нар. произношение byur, гр. орфография bevr), значение 10 000 установлено в древне-литературных классовых (феодальных) языках, в массовой же речи сохраняет все еще первичный не уточненный смысл 'множества', т. е. значит 'много', и только, как другое и полнее сохранившееся образование древне-литер. mra-val (←*mar-var), нар. диал. bre-vel (←*ber-ber).

В этом смысле с тем же словом увязано, представляет лишь его разновидность по социальной огласовке (e || a) арб. wa-fr 'многочисленный', 'nom-

breux' применительно к стадам, движимому имуществу, и сюда же примыкает, подкрепляя собой, как еще лишним аргументом, уже вскрытое палеонтологиею происхождение этого прилагательного, также прилагательное значение 'общий', 'включающий в себя все', 'применяющийся ко всему',[1] ибо семантический архетип этого слова — 'мир', 'весь коллектив социально-экономического образования', разумеется, с его тотемом, впоследствии — племенное образование, 'народ' и т. п.[2]

При выяснившемся ныне подходе к генетическому вопросу о таких высоких числах, как 1 000 и 10 000, поскольку речь будет итти не о словостроении позднейшего технологического мышления, как, например, у грузин 'тысяча' aϑ-as, буквально 'десять сотен', а об образованиях, имеющих корни в глубине времен тотемической общественности, большой интерес представляет, казалось бы, общесемитическое слово для 'тысячи', в арабском звучащее ʕalf^{un}. Действительно, мы имеем его не только в арабском, но и в моавитском, еврейском и в арамейских, не говоря о мертвом архаическом южно-арабском и живом эфиопском, притом, можно сказать, почти в тождественном оформлении. Однако, и в кругу этих перечисленных представителей семитической речевой системы («семьи») живой эфиопский или абисинский язык его использует в значении не 1 000, а 10 000. Ясное дело, что в слове мы имеем не специально для выражения того или иного количества сколоченный термин, а использование звукового комплекса, сигнализовавшего 'много', для обозначения того или иного большого числа в порядке функциональной семантики. То же самое приходится признать и у ассирийцев, пользующихся в значении 'тысячи' совершенно другим словом «li'mu» и тем нарушающих цельность общесемитической речи. Но и ассир. līmu ← liʕmu, как и термин остальных семитов в значении 'тысячи' (в эфиопск.

[1] Обычное формально-грамматическое рассматривание слова как существительного, именно формы имени действия, в лучшем случае может относиться лишь к его значению 'обилие' (abondance), но при этом значении семантический архетип требуется совершенно иной при сохранении звукового тожества.

[2] Мы сейчас не углубляем вопроса о разновидностях формальной стороны, фонетического ли они происхождения (по формуле ew ⟷ ıw ← o ⟷ u) или элементного (в одном случае BC — хл. bur-a, греч. mwr + ı - a - s, в другом BB — be-wr ⟷ bı-wr || bae-war-e), равно как не уточняем в том и другом случае тотемической принадлежности термина, именно определенному социально-экономическому образованию, впоследствии определенному племенному образованию, примерно, при двухэлементном составе BB, собственно удвоении, как груз. mra-val || bre-vel — принадлежность тому коллективу, которому принадлежит название 'тигра' по-персидски be-br, resp. ba-br и по-грузински ve + φ-q̇u ⟶ ve + φ-q̇, см. Н. Марр. Карфаген и Рим, fas и jus. Сообщ. ГАИМК, т. II, стр. 399.

10 000), евр. ʔeleφ, ʔalφ·, арб. ʔalfᵘⁿ и т. д., связаны, это находят возможным констатировать и семитологи, со словами этнического порядка, именно евр. ʔeleφ, ʔalφ- 'род', 'бо́льшая или меньшая часть народа', иногда полностью 'племя' и lʔom ⟷ lʔum 'народ', 'нация', 'люди'. На этом, вероятно, кончается наш общий путь с семитологами, ибо дальше мы идем, руководимые палеонтологиею речи, в частности семантики, в путях тотемической общественности и соответственного мышления, почему к значениям этнического порядка 'народ', 'нация' и т. п., которые кое-кто из семитологов и сближает с асс. lîmu ⟵ liʔmu, мы присоединяем не указание на арабский глагол laʔama, resp. lam̆a 'собирать', (поскольку глаголы, как установлено, представляют категорию, так называемую часть речи, позднейших стадий в развитии звуковой речи), а арабск. laʔmᵘⁿ 'личность', 'индивидуум', ибо, как опять-таки установлено палеонтологиею речи, 'человек' ('персона', 'один') и 'люди' ('много', resp. одно из множественного числа) представляют собою использование одинаково социально-экономического (в корне производственного) образования с его тотемом. И вот с учетом конкретных условий тотемической общественности, ее мировоззрения и мышления можно бы представить таблицу семантического родословия семитических слов, возникших в глоттогонических путях на различных ступенях стадиального развития от одного полисемантического сигнального архетипа и в их наличной совокупности моносемантически уточненных значений со включением числового, тогда как те же слова старая школа лингвистов распределяет между тремя и более независимыми «трехсогласными корнями», ибо она не увязывала материальной базы и не учитывала производственно и общественно созидавшейся идеологической функции звуковых символов, поскольку это формальное учение руководилось взаимоотношениями самих слов, как отвлеченных самодовлеющих фонетических и морфологических категорий, и физиологически оцениваемым звучанием «устанавливаемых» значений, т. е. вопреки всем законам даже природы, тем более общественности, не бытием определялось мышление, а мышлением — бытие!

И сейчас нам достаточно указать, что арб. ʔalfᵘⁿ (евр. ʔeleφ, ʔalφ-) семитологами возводится к трехсогласному корню ʔlf (↙ ʔlφ ⟵ ʔlp) четырех, предполагается, в корне различных слов и их производных, на самом деле эти слова входят, как дериваты различных ступеней стадиального развития, собственно как соответственно различных эпох функциональные использования одного первично семантического архетипа, в указанную таблицу

родословия, распределяясь так от первичного слова-явления — коллектива производственной организации и ее тотема: a) ꞷeleφ, ꞷalφ- 'род', 'бо́льшая или меньшая часть народа', первично — 'производственно-социальная группировка', 'племя', и от него дериваты 1) количественно: евр. ꞷeleφ, ꞷalφ- 'много', 'тысяча', арб. ꞷalf^{un} (эф. '10 000'); 2) социально: ꞷaluφ^{un} 'глава племени', 'один из племени', 'друг', 'доверенный'; арб. ꞷālıf^{un}, ꞷalıf^{un} и ꞷılf^{un} 'друг', 'товарищ', арб. ꞷalıf^{un} 'мальчик', 'холостяк', но и 'друг', 'товарищ' ['приобщенный к коллективу' → 'одомашненный' →], 'кроткий'; 'бык' (см. b) ꞷıylāf^{un} 'отношение клиента к патрону'; b) тотем и его дериваты: 1) в топонимике ꞷeleφ, название города в колене Вениамина; 2) космически ['небо' → 'средство передвижения'] — асс. eliφ̆u 'корабль', арам. ꞷalef id.; 3) анимистически — евр. *ꞷeleφ, ꞷalφ- 'бык', асс. alpu, евр. ꞷalūφ id., (см. a, 2); 4) ['разум'], основа глаголов евр. y-ꞷaleφ 'учил', сир. yalef 'учился'.

Во-вторых, без числительных не обходится ни одно хозяйство, даже первичное с ограниченным счетом и кругом учетных предметов, и в то же время с разнообразием материальных способов удовлетворения этой потребности в первых числах, особенно в единице, да двойке. Ясное дело, что мы в арабских числительных имеем основание наблюсти встречу, с одной стороны, образования самых ранних стадий, не исключая первичных, с другой — уже стандартизованных систем исчисления позднейших стадий, также независимо от «рас» и «семей» в путях скрещения, как они, эти системы исчисления, отправляли также международную функцию у смещавшихся халифатом социально-экономических образований. Разрешу себе вульгарное сравнение: как, говорят, «не пахнет» рубль, так международно исключительно ходко число, не страдая никаким национальным запахом, ни плесенью традиций, почему, как не раз приходилось утверждать, число достигло первым единства международного выражения в цифрах, в основе арабских, что пока является недосягаемым идеалом для письма, даже у нас в социалистически перестраивающейся стране, где в лучших начинаниях перестройки письма получаем уродливое оформление от ржавчины националистических и традиционно бытовавших и бытующих умонастроений.

Первые числа со включением 'половины' в арабском ставят перед нами ряд проблем, разрешение которых, зависящее от более углубленного яфетидологического обследования всего подлежащего материала, может получить общее значение не для одного арабского или вообще семитических языков;

так, например, что представляет собой начальный согласный («коренной») ʔ в числительном 'один' ʔaȟad^{un}, бесследно исчезающий не только в арамейском, resp. сирийском q̇ad (q̇dă-), элемент ли (A или C) и тогда основа окажется трехэлементной, ибо и без него с огласовкой «а», т. е. без всего начального слога остаток -ȟad, как и арам. q̇ad двухэлементен (AC), или начальный слог лишь результат реализации трехсогласной семитической системы с использованием первой фонемы до-семитической «диффузной» группы sq̇, по ее спирантизации (s ↝ h, resp. ʔ) в качестве первого коренного (ʔaȟa-d, resp. q̇a-d ⟵ *sq̇a-ď). Не имея сейчас условий для изложения всех наших оснований, мы лишь оговариваемся, что первые два согласные ʔȟ, resp. ʔq̇ терминов ʔaȟad^{un}, равно ʔaq̇ar^{un} 'другой', восходят к группе *ʔȟ, resp. hȟ ↝ *sȟ, представляющей разложение первично диффузного звука $\overset{s}{\text{ȟ}}$ с полногласием, вклинивающим между получившимися самостоятельными «коренными» согласными ту или иную социальную, в данном случае акающую огласовку (ʔaȟ-, resp. *haȟ ↝ *saȟ, resp. saȟ- и т. п.). Общий интерес представляет вопрос, в какой степени в арабском может быть дослежено палеонтологически то состояние, когда из числительных налицо была лишь группа из трех, с предельным высоким числом 'три', означавшим 'много' и восходившим к названию производственного коллектива, его же тотему? Ибо не подлежит никакому сомнению, что как восприятие предметов начинается от массового, а не единичного (ср. взаимоотношения единственного и множественного чисел), так счет не начинался с одного, сама потребность в счете предполагает наличие множества, следовательно, при предельном высоком числе 'три' сначала должно было быть получено его название ('три' — 'много'), затем выделение из него 'двух' ('пары') и 'одного'. Сейчас они, все три числа, толкуются технологически как 'рука' (1), 'руки' (2) и 1 ('рука') + 2 ('руки'), resp. 2 ('руки') + 1 ('рука'), (3), но ведь и в грузинском, где 'три' sa-m (*sal-m) разъясняется как 2 (sal) + 1 (m ⟵ me) на соответственной позднейшей ступени стадиального развития с технологическим мышлением, отнюдь не отрезан еще путь к тому, чтобы то же слово sam с тем же архетипом было разъяснено на более древней стадии в порядке функционального использования тотема, resp. имени производственного коллектива, разумеется, тогда еще не племенного или хотя бы родового названия. Эти сложные вопросы более глубоких палеонтологических раскопок мы сейчас обходим, и наметку анализа первых чисел, уже по стабилизовавшейся технологической норме их

стройки от 'руки', начинаем со ставящего в тупик термина naṣf^un 'половина'. В тупик ставит то, что 'половина' восходит к 'двум' ('вторая часть'), resp. к 'руке', но в подлежащей среде ни для 'двух', ни для 'рук' мы не находим как-будто созвучного материала. Однако, это лишь кажется, ибо глагол с тем же трехсогласным корнем naṣafa в значении 'коснуться', 'достигнуть', 'ударить по середине' не является производным от 'половины', а от имени, лежащего в основе действия 'ударить', 'достигнуть', 'коснуться', а таким именем является 'рука', как в русском такова же причина встречи слов «раз» 'однажды', '-жды', и «разить» 'бить', семантически восходящих одинаково к 'руке'; это же толкование поддерживается разновидностью того же корня nṣb в слове арб. nıṣāb '*рукоять* ножа' (евр. nıṭāb '*рукоять* меча'), также восходящей к 'руке' и т. п. Более того, в этом «трехсогласном корне» имеем пережиток двухэлементного (DB) скрещения—nṣ-f, resp. nṣ-b и т. д., причем за каждым из входящих в его состав элементов, даже в наличном усеченном виде, устанавливается палеонтологически значение 'руки' (→'1'), resp. 'рук' (→'2'), более того, всего первичного семантического пучка: 'рука + женщина + вода'. Так: a) элемент D—1) 'рука': nasaʄa 'он продал [←'дал'] что-либо в кредит'; 2) 'женщина': nıs-, основа мн. ч. арб. nıs-ūna (сир. neше, евр. nāш-yım); 3) 'вода': nız̆^un 'текучая вода', '*вода*, выступающая как пот на поверхности почвы', 'земля, откуда *вода* выходит на поверхность'. Особый для нас интерес представляет разновидность элемента D с l вм. n в глаголе со скрещенной основой (DB) la + mas 'касаться', 'щупать рукой', происходящем также от слова 'рука', причем la из формулы lah←roʄ↔ruʄ (∼las || roш↔ruш), спирантизованный, следовательно, двойник las, в значении 'руки' (→'два'), и можем ли мы подойти к этому технологическому анализу 'трех', какой установлен не на одном грузинском эквиваленте (sam 'три'[1]), но семитические языки составность 'трех' арб. ϑ̤alāϑ^un || евр. шalōш вскрывают, как мне кажется, не как 2 + 1, а как 1 (ϑ̤a- || шa-) + 2 (-laϑ̤ || -lōш); b) элемент B, даже в усеченном виде: 1) арб. bı в значении 'при посредстве', 'с помощью' и т. п.; 2) fa- '*один' в составе араб. fa + ḳa-ṯ 'только',[2] и этот элемент представлен полностью у арабов в виде far, resp. mar, из коих far- налицо в составной двухэлементной основе far-d^un 'единственный', 'один только'

[1] См. выше. стр. 624 и Н. Марр. О числительных, стр. 65, 90.

[2] При значении 'внутри' bı иного происхождения, равно fa- лишь весьма окольным путем связано, можно сказать случайно созвучно, с fa 'и'.

(|| груз. mar-to, диал. mar-tve 'один только', 'только'[1], а в виде mar одноэлементно со значениями числительного 'раз' (→'-жды') mar̆-aϑ^un, mırār^un id., восходящего к 'руке', равно '*воды' откуда глагол mar̆a 'он протек', 'прошел', и двухэлементно (ВС) в значении 'женщины' mar+ɂ-aϑ^un (уменьш. murayaɂ-aϑ^un), ɂı-mraɂ-aϑ^un, и когда усеченный вид этой последней основы (m+ɂ) также выявляет значение и 'воды' — māɂ^un (мн. myaϑ^un, также ɂamwāϑ^un (ɂa-m+wa-aϑ^un) и '*руки', ибо это значение лежит в основе глагола maɂay 'протянул', то, казалось бы, с 'рукой' и связано не только '1', но и 'много', '10', в этом смысле и '100' арб. mıɂ-aϑ^un, но в значении 'много' мы не можем отказаться от его семантического архетипа, именно названия производственно-социальной группировки (племенного названия), resp. тотема в космическом восприятии ('дети неба', resp. 'дети солнца'), и тогда из присущих доныне этому слову нарицательных значений мы должны выбрать 'воду' в силу семантической формулы 'небо'→'небо 1'→'солнце', resp. 'небо 3' → 'море' ('река', 'вода'), что, впрочем, отображается уже в скрещенных образованиях, у арабов наличных в следующих словах: se+maɂ^un 'небо', ше+ms^un 'солнце'~yaw-m^un 'день'[2] и ya-m̆^un 'море'[3].

Сложнее состав наиболее обычного у семитов термина 'один', араб. ɂaḣad^un, евр. ɂeq̇ad, resp. ɂaq̇ad. Арабский же эквивалент waḣad^un 'единственный', 'один', wāḣıd^un вовсе не отожествим формально с ɂaḣad^un, которого ɂa, как было разъяснено, фонетического происхождения, тогда как wa-, resp. wā- — пережиток элемента В (war, resp. far || mar см. выше, стр. 625), двойник, следовательно, fa- 'один' (см. выше, стр. 625). Возникший же фонетически арб. ɂa- ḣad (|| евр. ɂeq̇ad) 'один', несомненно, означал и 'руку', ибо это значение присуще по палеонтологии речи его двойнику ɂaḣaḓ (|| евр. ɂaq̇az), основе глагола ɂaḣaḓa 'он взял' || ɂaq̇aza 'он схватил'. Но и без фонетически выделившегося ḣa-, как и без элемента wa-, resp. wā, остаток представляет двухэлементное скрещение (АС) -ḣa-d || -q̇a-d, арам. q̇a-d 'один', арб. ḳa-ṯ (см. выше fa-ḳa-ṯ) 'один', равно их разновидности — асс. [h]-шten 'один' и ɂa+шϑey-, пережившее у евреев

[1] Ср. Н. Марр. О числительных, стр. 89; его же, Карфаген и Рим, fas и jus, стр. 406.

[2] Сейчас не останавливаемся ни на произношении samaɂ^un, шamɂ^un, ни на разъяснении внутренней группы гласного со слабым согласным или как разложения гласного «o» (ср. евр. yom⟷арам. yūm или как пережитка удвоения (ya - w+m, ср. сир. ɂyma-mā, асс. ı - m+mu.

[3] Кстати, другое же значение этого слова 'дикий голубь' относится к этому слову, как означавшему 'небо', а не 'море'.

с тем же значением в числительном '11',[1] и стоит только восстановить полностью каждый элемент арабского числительного ħa-d, именно *ħar-dǐn, чтобы в нем найти звуковой комплекс, тождественный с космическим тотемом и названием халдов. Но пока считаем почву неподготовленной, чтобы в яфетидологическом анализе арабских числительных спускаться при каждом случае в глубины тотемического языкотворчества.

И без того, в связи со всем сказанным числительные требуют особенно тонкой и сложной трактовки, несмотря на присущую им теперь простоту, бесспорную четкость и первично межпроизводственно-групповую, затем некогда межродо-племенную, ныне межнациональную и международную полезность своим стандартизовавшимся и идущим к дальнейшей стандартизации единообразием, собственно в виду такого именно в них достижения человечества. И раз ставится генетическая проблема о числительных, то, естественно, нельзя ничего добиться, оставаясь в пределах не только арабского, но хотя бы всех семитических языков. Арабские названия чисел — плод творчества не арабов, конечно, не семитов вообще, не каких-либо пра-арабских или пра-семитических массивов-предков, а коллективов совершенно иного порядка. Числа относятся своим происхождением, и те, что в арабском и бесспорно арабские, к такой архаике, когда не было не только арабского или каких-либо иных семитических, прометеидских («индоевропейских»), турецких, угро-финских и т. д. языков, но когда не было еще на свете ни одной формации социального строя многомассового состава на соответственно обширном пространстве населяемой человечеством площади, а с нею не было ни надобности в языке широкого общего массового потребления, ни возможностей творчества по созиданию такой речи. Наличные тех эпох производственно-социальные группировки с их звуковой речью являлись сосудом общественного мышления иной природы, правильнее иного строя и порядка, да и в этих сосудах всегда, минимального объема, процесс мышления, неразрывный с процессом производства и руководства им, составлял достояние не всей массы. Когда мы теперь, думаю, начинаем понимать, что звуковая речь получилась путем диалектического расхождения с господствовавшей дотоле ручной речью, собственно ее порождение обусловлено было длительным процессом борьбы производственно-социальной группировки, обладавшей новой техникой, с производственно-социальной

[1] Под вопросом остаются асс. edu и др.-вав. wēdu, двухэлементные ли в них образования с архетипом *he-du и wē-du, или трехэлементные с архетипами *he-h+du и wē-h+du

*

группировкой старой техники, когда, следовательно, было такое время, когда и по возникновении звуковой речи многие массовые коллективы вовсе и не говорили звуковой речью, когда мы понимаем, что раньше звуковой речи вовсе не было, а пользовались линейной или ручной речью, а при этой линейной речи, поскольку не только говорили, но и «думали» 'рукой', мысль была неразрывна со словом, последнее же с производством, и это перешло, как наследие, и в звуковую речь на первых этапах ее сложения и развития, то совершенно естественно, что мышление также не было и не могло быть достоянием всех масс, как не был общим достоянием язык. И эта разность среды, где возникала и развивалась речь как линейная или ручная, так звуковая, в зависимости от ее количественного объема и ее территориального охвата, соответственного производства с его каждый раз особой функциею и техникой воздействия, органически сказывалась на непримиримых расхождениях и в восприятии предметов, и самой технике такого восприятия, отсюда и необходимость совершенно иного осмысления лексического материала, в том числе и счета, был ли он линейный или уже звуковой на первых этапах звуковых сигнализаций.

Творчество изначальных эпох происходило при мировоззрении человеческого коллектива, находившегося полностью во власти природы, и, казалось бы, мышление, следовательно, и речевая культура могли слагаться в зависимости от производства, протекавшего во все моменты его процесса в общении с природой, ее непосредственно используемыми силами, и как материал, и как орудие, и как отводимое для производства место и равным образом время. Возникавшие в условиях такого непосредственного воздействия природы представления не могли не отражать опытно приобретенных знаний, но при отсутствии данных для проникновения в причинность явлений на помощь приходило уменье «общения» с этой неизвестной силой, собственно воздействия на нее движением, и это производственное действие и есть магия.

Касательно магической силы чисел фактического материала сколько угодно. Есть по вопросу свод, делавшийся и таким этнологом-теоретиком, как Lévy-Bruhl, и таким исследователем специально систем счета у «природных» народов, как E. Fettweis (автор работы «Das Rechnen der Naturvölker»).[1]

У последнего читаем: «Американский профессор Mac Gee писал: „как химия возникла из алхимии и астрономия из астрологии, так возникла мате-

[1] Leipzig-Berlin, Teubner, 1927.

матика из Алмакабалы".[1] Действительно, мистика чисел широко распространена у народов культурных и [это не наше, яфетидологов, выражение] 'природных' [Naturvölker]. Выявлением мистики числа '2' в Австралии по [наблюдениям] Mac Gee должно быть деление многих племен на два главных деления или фратрии. Каждая фратрия распадается в свою очередь на два, четыре или восемь брачных класса».[2]

«Арунта (Die Arunta) центральной Австралии по Mac Gee верят, что тень души (Seelenschatten), сопровождающая каждого человека, присутствует двукратно.[3] Когда среди негров йоруба (Yorubanegern) кто-либо дает три вещи, то это значит то же, что если бы кто сказал: «я ненавижу тебя».[4] На восточной и центральной Суматре 'три' тоже означает неприязнь как несчастное число.[5] Когда сакаи отправляют посольство соседнему племени, то заворачивают щепотку табаку (etwas Tabak) в древесный лист и обвязывают его ремешком из лубка (Bastschnur). Если у шнурка три узла, то это значит отказ от дружбы.[6] У моссиев (Mossi) в Судане число 3 посвящено мужчинам, 4 женщинам, 3 играет роль при трауре по члену племени мужчине, 4 — по члену племени женщине. По данным Расмузена (Rassmusen) у известных эскимосских племен Северной Аляски также родственники (die Angehörigen) соблюдают траур три дня при смерти мужчины, четыре дня — при смерти женщины. Число 4 выступает почти у всех «природных народов» (Naturvölker). Прославленная, часто воспроизводимая в рисунке пляска буйволов манданских индейцев исполнялась четыре раза в первый день охоты, во второй день охоты двукратно четыре раза, двукратно в направлении каждой из четырех стран света, соответственно на третий день охоты троекратно четыре раза и на четвертый день охоты четырежды четыре раза».[7]

В заключении сообщения о пляске бизонов Fettweis значение числа 4 производит («должно происходить», пишет он) «от констатированных четырех стран света». И непосредственно за этим перед переходом

[1] Mac Gee. Primitive Number. Ann. Rep. Amer. Bureau Ethn. 1917/18, Washington.

[2] Buschan. Illustrierte Völkerkunde, I, стр. 9—10.

[3] Mac Gee, стр. 838, по цит. книге Fettweis'a, стр. 1.

[4] Denett. How the Yoruba count, I, Afr., стр. 243, (1916/17, 1917/18).

[5] Moszkowski. Die Völkerschaften von Ost- und Zentralsumatra. Zeitschr. Ethn., Bd. 40, 1908).

[6] Moszkowski, o. c., стр. 654.

[7] Lévy-Bruhl F. M., стр. 243.

к трактовке чисел выше четырех, он замечает: «Придача стоянки (des Standspunkts) самой личности к четырем странам света привела, вероятно, к мистическому числу 'пять', также как прибавка выше и ниже (von oben und unten) привела к мистическим числам '6' и '7'».[1]

Lévy-Bruhl, на которого при этом ссылается E. Fettweis, сам отсылает к Catlin'y, The North American Indians, I, p. 185—186, откуда он заимствует, предваряя им сообщение о пляске буйволов, собственно бизонов, рассказ о почитании мехов или бурдюков с водой у мандианов: »у них на полке хижины имелось еще четыре предмета, весьма важных и очень почитаемых. Это были меха или бурдюки, вмещавшие каждый от 3 до 4 галонов воды [галон = 4.5 *л*]... предметы суеверного благоговения, сделанные с затратой большого труда и с большим искусством... шитые в виде большой черепахи, покоющейся на спине, с пучком (touffe) орлиных перьев вроде хвоста... Эти четыре меха для воды казались очень древними. На мои расспросы человек лекарского звания (l'homme-médecin) ответил важно, что эти четыре бурдюка содержат воду, происходящую с четырех стран света и что эта вода находится там с тех пор, как воды установились (s'étaient fixées); разъяснение, которое Catlin признает крайне комичным».

Далее, продолжая свод сообщений путешественников о магическом значении чисел свыше четырех у «природных» народов, E. Fettweis пишет: «Алфуры западной половины острова Ceram'a группы Молукков (Molukken Inseln), распадаются на части Patalima и Patasiwa. Lima значит '5', а siwa — '9'. У первых 5 является священным числом, как у последних 9».[2]

E. Fettweis прослеживает весь ряд числительных до 12, и нет ни одного из них, с которым в быту отсталых племен Австралии, Америки и Африки не была бы связана магическая сила. Fettweis пишет, что «мистические числа в большинстве случаев не идут выше 12».[3]

[1] MacGee, III, p. 656 по Fettweis'y, o. c., p. 1—2.

[2] Ссылаясь на Tauern, II, стр. 165, Fettweis в тексте предупреждает, что «больше об этом ничего неизвестно». Имея в виду определенное нумеративное значение слова leng и у персов при известных предметах ('штука', 'ряд зерен в четках' и т. п.), нельзя не согласиться с Ю. Н. Марром в постановке вопроса: «не таково ли происхождение двух главных подразделений бахтиарских племен, поскольку они делятся на две группы هفت لنگ häfϑ leng и چار لنگ ϑār leng?». Однако, у бахтиаров же в охотничьей речи предельное высокое число 1000, при 1001-м убитом звере охотник подвергается каре.

[3] Присоединяю справку Ю. Н. Марра из его наблюдений у персов: «Я не знаю специальных исследований в этой области персидского языка и быта, однако, не на магическое ли

Однако, излюбленная повторяемость '17' у мариев (черемисов), 'сорока' у русских и других клонит к мысли о магическом значении и этих, превышающих одну дюжину чисел, как то приходится учитывать русские выражения[1] «сорок сороков церквей», «продли бог веку на сорок сороков», или в обычае русских в старину «жениха и невесту опахивать сороком черных соболей (великого князя Василия Ивановича и Елену)», а «в награду одаряли из царской казны сороком, полсороком соболей», «дороги твои сорок соболей, а на правду матку и цены нет», «сорок лет — бабий век» и т. п.

Lévy-Bruhl, посвятивший магизму чисел целую главу «Мистическое могущество чисел»,[2] отмечает попутно:[3] «В отсталых обществах ничто или почти ничто не воспринимается так натурально, как то нам представляется. Для их мышления (mentalité) нет физического явления, которое было бы [просто или] чисто фактом. Все, что воспринимается, в то же время окутывается в комплекс коллективных представлений, в которых преобладают мистические элементы. Равным образом, не существует имени, которое было бы только [purement et simplement] именем; нет, следовательно, и имени числительного, которое было бы чисто и просто наименованием числа. Отложим в сторону практическое использование чисел, которое примитив делает при счете, например, того, сколько часов работы ему надо или сколько рыб он поймал сегодня. Каждый раз как он себе представляет число как число, он его представляет неизбежно с мистической силой и значением, принадлежащим этому числу и только ему в силу равным образом мистического приобщения. Число и его название по необходимости носитель (véhicule) этих приобщений. Каждое число имеет таким образом свою индивидуальную физиономию, своего рода мистическую атмосферу, свое поле развертывания силы, ему свойственное. Каждое число, следовательно, представлено, можно бы сказать, прочувствовано, специально через него самого и без сравнения с другими. С этой точки зрения, числа не представляют однородной (homogène) серии и вследствие этого они

значение числа семи когда-то и в какой-то среде указывают следующие факты: 1) крестьянка Секине, из-под Исфагана, неграмотная, всегда при счете вместо 'восемь шай', что в Персии повсеместно в простонародьи будет do ăb̆ăsı yek шау, т. е. 'два четырехшайника (и) один шай' или deh шау yaq шау qām = 10 шай без 1 шая, говорила hef шı do шı, т. е. 'семь шаев (и) два шая'. Примеры же подчеркнутого использования 'семи' и 'четырех' в литературных памятниках и в фольклоре общеизвестны».

[1] Словарь Даля, изданный под ред. Бодуэна-де-Куртенэ, s. v.

[2] FM, стр. 235—257.

[3] Стр. 236.

совершенно неспособны [быть средством отвлеченных выкладок], не поддаются самым даже простым логическим или математическим действиям. Мистическая индивидуальность каждого из них делает то, что их нельзя ни слагать, ни вычитать, ни умножать, ни делить» и т. д.

Я не продолжаю этих общих суждений, не привожу также примеров многих применений магизма чисел у отсталых, да и не у отсталых народов.

Обращу лишь внимание на два существенные недомогания в изложении Lévy-Bruhl'я, да не у него одного. Во-первых, он пользуется термином «мистика» вместо «магия». Термин «мистика» анахронистичен в применении к характерному явлению. Затем Lévy-Bruhl делает обобщения по фотографируемой действительности, как она есть, точно это изначальное состояние, без палеонтологии, точно дело идет о действительно Naturvolk'ах, природой созданных общественностях, термин переживающий в изложении не одного Fettweis'а. Конечно, Lévy-Bruhl ссылается на магизм чисел и у культурных народов, опираясь, главным образом, на работу Usener'а, посвященную более троичной символике христиан и ее источникам. Между тем, и для трактовки того же порядка явлений в письменных памятниках теперь требуется иной подход, хотя бы древность таких письменно зафиксированных показаний и даже фактов тысячелетиями предшествовала появлению также той письменной литературы, откуда мы берем известные арабские числа. По одним египетским письменным документам можно составить энциклопедию о магизме вообще слова, не только числительных. У меня была в руках работа московского египтолога В. И. Авдиева, это — доклад, читанный более десяти лет тому назад (1919) в Московском лингвистическом кружке и ждущий очереди печатания под заглавием: «Вера в магическую силу слова и имени в мировоззрении древних египтян». Дело, конечно, не в египтянах, да не в словах, как мы себе представляем их, а в именах-знамениях, из которых нельзя изъять и числительных также, как терминов лишь впоследствии культовых (позднее религиозных, раньше производственных культовых), в начале же тотемически-магических, положительных или отрицательных орудий производства, безразлично из растительного или звериного, одомашненного, в первую очередь производственно оцениваемого мира, лишь впоследствии анимистического или космически-стихийного, эти тотемы. В таком освещении и могут получить свое генетическое разъяснение совершенно не-

случайные встречи не только слов 'опасность' || 'ужас', с одной стороны, в яфетических переживаниях французской речи с аканием «danger», с оканием («tonnerre» 'гром' (←*ṭon-der), герм., англ. «thunder» (←*ϑunder), с эканием dennız 'море' (←*dengır) 'море'-'небо [3]', resp. 'небо [1]' → 'солнце' → 'огонь', откуда и в усечении основа ϑun+d- немецкого глагола an-ϑünd-en 'зажигать') и, с другой — в линии развития называвшегося таким космическим тотемом ('небо' → 'солнце', последнее с наращением элемента С в значении 'дитяти') соответственного коллектива в количественном восприятии ['много' →] 'сто'. Здесь таким образом предельное высокое число не '10 000', не '1000', а '100'. Попутно напомню, какую исключительную роль играет у германцев hundert даже при исчислении свыше тысячи, что свидетельствует о длительности и в недавние эпохи господства 'сотни' как предельного числа. И таков же требуется подход к вопросу о происхождении уже не 'ста', а лишь 'десятка' в арабском, resp. и в семитических языках. Коллектив производства, впоследствии племенное образование ['род', 'племя' → 'много' = 'сто'] и его тотем [космический или иной культовый предмет, 'лес' → 'счастие', 'блаженство']. И, действительно, мы находим арб. ꜥašīr-aϑ^{un} 'род' (подраздел племени, 'племя', оно же социально 'ближайшие родственники с отцовской стороны', ꜥašīr 'друг', 'товарищ', 'муж', 'супруг') → 'много' (арб. kaϑīr) 'обильный', также 'богатый', откуда глагол ꜥakϑara, евр. ꜥšer, ꜥāšr- 'богатство' → 'десять' (арб. ꜥašar-aϑ^{un}), евр. ꜥeser, (ꜥaser, ꜥaser-eϑ, ꜥ'sar-ōn) и тотемически-культово (опуская позднейшее антропоморфизованное божество Иштари-Аштарты) евр. ꜥašϑor-eϑ '*лес' → 'дерево' — арб. ꜥušar^{un} Asclepias gigantea 'вид дерева' → ꜥašr+ey 'счастие', 'блажен'.

Само собой понятно, что в языках так наз. «исторических» эпох, именно звуковой речи этнически-родовой, особенно же феодально-земледельческой и тем более цеховой промышленной культуры мы не можем ожидать таких присущих первобытному, resp. до-логическому мышлению массовых увязок чисел с магиею, собственно с предметами магического воздействия, некогда тотемами. Более того, и тогда, когда пережиточно то или иное число проявляет созвучие с бесспорно культовым предметом, мы склонны отвести как странные случайные совпадения, мало интересуясь ассоциациями идей, находящимися вне поля зрения человека с современным мировоззрением, да еще из буржуазного мира, хотя имеющего весьма древние традиции исторического порядка.

Так известно, что число 'семь' в семитических языках увязывается с глаголом 'клясться'. По-арабски под трехсогласным корнем sbɛ числа 'семь' sabɛ-aϑ^{un} (м. sabɛ^{un}) приводится, казалось бы, лишь формально связанное с ним слово 'семь обходов вокруг Кабы' в двух разновидностях subɛ^{un}, resp. subuɛ^{un}, означающей также 'седьмую часть', и ɛusbūɛ^{un}, одновременно имеющей иное значение, именно 'неделя'. Едва ли, однако, бесспорно культовый акт, хождение вокруг Кабы, наречен был по названию числа 'семь', ибо обходили, мол, именно *семь* раз. Не говоря о том, что в роли такого культового термина мы видим не число 'семь', а или слово, означающее 'седьмую часть' или 'неделю', вовсе не всегда имевшую длительность 'семи дней', обманчива сама надежда объяснить название культового обычая магизмом числа 'семь' (чего мы вовсе не оспариваем), ибо такое объяснение приводит к тому, что оставляет нас в полном неведении, отчего же число 'семь' — магическое, resp. культовое? Другое дело факт, что того же корня глагол, наличный в еврейском со значением 'клясться' в формах niph. nı-шbaɛ 'он клялся', hiph. hı-шbaɛ 'он заклинал' и т. п. Палеонтологиею речи установлено, что 'клясться' происходит от магического слова, впоследствии ставшего культовым, 'богом'. Что же, этим магическим словом впервые было отвлеченное же слово 'семь'? Конечно, нет. Некоторые думали помочь делу отожествимостью числительного 'семь' с названием дня субботы (шab̆aϑ), однако, 'субботу' семитологи толкуют филологически от глагола шābaϑ 'прекращать', 'оставлять (работу)', 'покоиться', в зависимости от бытового восприятия, что суббота была 'днем покоя', и мы не имеем основания, как увидим, даже палеонтологически возражать ни против значения 'оставлять (работу)', ни против 'покоя', и можем из грузинского указать параллели использования эквивалентного корня в форме шowıd (⟶ шwıd) и в значении 'покойный', 'спокойный' и в значении 'семи'. Однако, помимо того, что то же семитическое слово в другой семитической же среде соответственно ее оформлению (acc. шabat̆u, шapat̆u) означало в быту 'покаянный день', по языковым данным за ним устанавливается значение 'отрезка времени' (Zeitabschnitt),[1] что поддерживается арабским словом женского рода sab̆-aϑ^{un} 'погода длительная', 'длительность времени', 'некоторое время'. И вот тут мы подходим к тому, что должно вскрыть идеоло-

[1] Hoffmann, ZAW, 3, 121; ср. Lagarde. Übersicht über die im Aram. übliche Bildung der Nomina, 1889, стр. 113.

гию, лежащую в основе и 'клятвы', и 'семи', и 'отрезка времени', и 'субботы'. Это будет то слово, конкретное трудовое и в то же время магическое, впоследствии производственно-культовое, значительно позднее религиозно-культовое, к которому восходит, как к семантическому архетипу, такое отвлеченное понятие как 'время'. Знакомые с печатной литературой могли бы подсказать тот семантический архетип, но следует оговориться, что магическое, resp. производственное культовое значение сохранялось и за совершенно отвлеченным, казалось бы, словом 'время', как можно видеть по арамейскому, в частности сирийскому выражению mašhkan zavn-ā 'ковчег завета', буквально 'палатка времени'. Семитологи, не зная происхождения слова 'время', в частности сирийского слова zavn-ā, resp. zabn-ā производят из персидского, тогда как это и в персидском наследие от до-исторического для прометеидов [«индоевропейцев»] также населения, и толкуют наше выражение рационалистически, исходя из того, что ему соответствует в еврейском 'завет', 'обет' (mōꜥed: ōhel mōꜥed). В сирийском словаре R. Payne Smith читаем: valet habitatio, tabernaculum diei constituti, quo convenire solent: exponit tamen Bernstein quasi esset ܡܫܟܢܐ ܕܙܒܢܐ ḥabitatio temporanea значит: 'обиталище, палатка договоренного (условленного) дня, когда обычно собираются'. Однако Bernstein излагает так, точно mašhkan-ā d⌈ə⌉zavn-a есть *'временное обиталище'*.

Уже наличие двоякого толкования слова zavn-ā 'время' одним в смысле 'срока', 'условленного дня', другим в смысле 'временности' или 'временного' показывает, что с пониманием его неблагополучно. Не помогла автору словаря, сводящему мнения специалистов, и ссылка на подходящий случай использования того же слова у Ефрема Сирина (II, 277): bayϑā dəzavna 'храм', буквально 'дом времени' с учетом того, что 'время' здесь пережиточно сохраняет значение культового предмета, лексикограф же это выражение переводит так: 'храм на длительное время' (templum ad tempus duraturum), не замечая, что 'храма' здесь нет, а 'дом'; если же переводить 'храм', что и следует делать, то в таком переводе учтено zavnā, и нечего его отдельно переводить. Происходит это от того, что специалисты сирийского языка не учитывают местного языческого переживания, в данном случае арамейского в переводе Библии, ни того, что армянский эквивалент ȷam также 'час', resp. в грузинском 'время', имеет соответственное значение в этих языках, так ȷam у армян значит само по себе 'церковь', 'часовня', как место культового или магического предмета ȷam (ȷam asel

у армян буквально 'говорить ȷam' и ȷamıs ṫırva у грузин буквально 'служить ȷam', значит 'служить литургию', первично 'совершать поклонение ȷam'у' и т. п.). И если в данном случае лежащее в основе этого слова понятие благодетельное начало магической силы, resp. позднее религиозного культового предмета, 'божество', то оно же могло бы быть использовано в других случаях как злое начало, 'бес' и возводившиеся к нему мировоззрением эпохи предметы, почему по-грузински это же слово значит 'чума'.

Но какой это семантический архетип, с которым заодно с 'временем' и 'клятвой' органически связано числительное имя, в данном случае 'семь'?

Нам уже приходилось указывать в печати, что строгая система, безукоризненно проведенная по всем числам с производством от 'руки', следовательно, по механическому восприятию мира, не свидетельствует об архаичности, еще менее о первичности системы счета, хотя бы она выступала с наглядностью материального мира в языках яфетической системы, в числе их в таком, как грузинский, где, например: не только 'три' и 'четыре' анализируются как составные $3 = 2 + 1$ (sa-m), $4 = 2 + 2$ (o-ϑq̇ ← n⌈v⌉or-ϑq̇al, откуда по усечении исходного слога φor+ϑq̇, основа глагола ı-φ̣or + ϑq̇-a 'он ползал', буквально 'он двигался на четвереньках'), да и 'шесть', 'семь', 'восемь' и 'девять' также по сложению — $6 = 1 + 5$, $7 = 2 + 5$, $8 = 3 + 5$, resp. в обратном порядке, как то иллюстрируется римскими цифрами VI, VII, VIII или по вычитанию — $9 = 10 - 1$, $8 = 10 - 2$, но ведь и узловые цифры 1, 2, 5, 10 совершенно ясно истолковываются как отвлеченные восприятия все той же 'руки', или 'одной' (1), или 'пары', resp. 'двух' (2), или 'кулака с пятернею' (5) и его удвоения — 'десяти' ($10 = 5 + 5$).

В то же время, когда баскск. amar 'десять' в армянском, имеющем с этим европейским яфетическим языком разительные встречи древнейшей ступени стадиального развития,[1] находит свой двойник означающий 'счет', 'число' — hamar (откуда глагол hamar-el не только 'считать', но и 'почитать'), или это вовсе не принимается во внимание или воспринимается как естественное явление, ибо 'десять' ведь число, следовательно, отчего не происходить слову 'счет' от него, если вообще кто «верит» в возможность действительно генетического разъяснения чисел, а 'считать' и 'почи-

[1] О финских разновидностях именно баскского hamar 'десять' с окающей (kümen) и экающей (kemen) огласовкой можно осведомиться в моей заметке «Пережиточные взаимоотношения свистящей и шипящей групп в огласовке мокша и эрзя мордовского языка», ДАН-В, 1927, стр. 143—147.

тать' ведь это чисто формальное дело замены одного предлога («с-») другим («по-»), а то и просто переносное, resp. фигуральное использование в смысле 'почета', 'уважения', реального значения одного и того же слова: по армянски hamar-el значит без всякого изменения и 'читать' и 'почитать', 'уважать' (hamar-umən 'почет'), тем более тут не возникало никаких сомнений в первичности значения 'счет', 'число', что в персидском имеется его двойник шumar 'число', значит и происхождение установлено. Дальше этого исследовательский взор лингвиста-формалиста не в силах что-либо заметить, ибо равнодушное отношение к идеологии, держание ее на задворках рабочей лаборатории как-будто языковедных изысканий, как непроницаемая завеса заслоняет канувшую в Лету былую действительность.

В свое время мы, не располагая подлинной палеонтологией речи и ее техникой, были равным образом беспомощны, когда золотые россыпи переживаний в яфетических языках нас заставляли отмечать не подлежащие никакому сомнению факты без понимания их сущности и значения, без увязки с системой счета в целом. Так, например, число арм. ϑıw из ϑow (род. ϑow-oy) и грузинское ϑu-e 'месяц'.

Последнее слово, грузинское, пережиток др.-л. ϑϑu-e, что по нормам грузинской фонетики представляет случай продвижения к началу согласных, восходя к архетипу *ϑu-ϑe, эквиваленту м., ч. ϑu-ϑa, что значит не только 'месяц', 'отрезок времени', но и 'месяц-луну', ϑu, resp. tu с префиксом ı - — ı-tu имеется еще в шумерском в значении 'луны' и 'месяца'. Груз. ϑϑue ⟶ ϑue, как и м., ч. ϑu-ϑa двухэлементное (AC) образование, а арм. ϑı-w~ϑo-w 'число', некогда также означавшее 'светило', так в частности 'месяц-луну', также составное, но из элементов AB, притом усеченное, полный его вид ϑo-wal, что̀ у грузин значит 'глаз', а это — микрокосмическое использование светила, смотря по среде, точнее по ступени стадиального развития, в частности, или 'луна', или 'солнце', в данной среде 'луна', и вот почему:

1) грузинский глагол, производный от него, ϑvl-a значит 'считать', аор. I л. v-ϑval-e 'я считал';

2) то же ϑo-val, означавшее в свое время прежде всего 'луну' и потом 'глаз', сохранилось со значением 'луна', но во избежание так наз. «двусмыслицы», наследия полисемантизма, в разновидности ϑo+var-e (обычно с префиксом m-, особенно в народном языке: m-ϑ+var-e).

Наличное в шумерском ı-tu 'луна', 'месяц' своей основой tu воспроизводящее первую часть груз. ϑϑue (⟵ϑu-ϑe) ‖ м., ч. ϑu-ϑa, именно ϑu,

усеченный вид ϑur, имеет двойник спирантной группы в разновидностях всего трехступенного ряда ku⌜r⌝ ⟶ ǧu⌜r⌝ ⟶ q̇u⌜r⌝. Сейчас остановлюсь на первой и последней разновидности этого ряда, из коих первая, с утратой фрикативности — kur, сохранившаяся со значением 'глаза' в составе груз. нар. kur-ϑq̇al 'слеза', буквально '*глаза* вода', должна была, следовательно, означать и 'светило', в частности 'луну', и вот то же kur, но с утратой плавного исхода однако, с возмещением долготой предшествующего гласного, именно kū («kuu») и имеем у финнов-суоми в значении и 'луны', и 'месяца'.

Что касается последней разновидности того же ряда, она налична в числительных со значением 'пять' у абхазов в виде q̇u (↘ q̥̇ə) без какого-либо осложнения, а у грузин с пережитком так называемого нумеративного слова ϑ — q̇uϑ 'пять'. Однако, такой анализ с признанием пережитка нумеративного слова в ϑ правилен для позднейшей ступени стадиального развития, при механическом или технологическом восприятии числа как отвлеченного понятия, символизуемого 'рукой', resp. 'кулаком с пятерней', а при космическом восприятии, грузинское q̇u-ϑ, усеченный вид составного из двух элементов (AC) слова *q̇u-ϑa, спирантного по первой части двойника м., ч. ϑu-ϑa 'месяц', 'луна', а при элементе B во второй части того же составного образования — q̇u-ms || q̇a-ms, из коих первая разновидность используется в значении дроби 'одной пятой', тогда как это образование с узкой губной огласовкой q̇u-ms первоначально означало 'пять', как и арабское q̇a-ms с аканием первой части. Вторая часть, элемент B, здесь представлена группой ms в обычном виде с перебоем плавного в сибилянт s||ш (евр. q̇ā-meш, ж. р. q̇a-mıш-$\bar{a}^{h}$), причем первичный плавный держится в асс. q̇a-mıl-ϑı 'пять'. И вот сибилянтная разновидность этого слова вскрывает космическое значение, присущее этому числительному, именно арб. шa-ms||шe-ms 'солнце', евр. шemeш, слово некогда женского рода, как то видно из его множественного числа шı + mш-ϑayı-k, где -k — местоименный суффикс II л.

Теперь будет легче указать, какой семантический архетип надо иметь в виду для семитического числа 'семь' — арб. sa-bƐ-aϑ^{un} (в сочетании с именами мужского рода) 'семь' (sa + $bƐ^{un}$ в сочетании с именами женского рода), эквивалент которого еврейский шe + baƐ, женский род шı + bƐ-$\bar{a}^{h}$ и т. д. означает 'семь'. Другие сродные слова того же корня в семитических языках, в составе тех же согласных или их закономерных раз-

новидностей означают 'клятву', (евр. шbūẓāh[1]), 'клясться', 'заклинать' (шbẓ: евр. nı-шbaẓ) и всю 'неделю' (арб. subūẓ, евр. шābūẓa) (постольку семитологи правы, придя к формальному заключению: «indem *sieben* mit *schwören* irgendwie zusammenhängt»), не потому, что в ней 'семь' (тогда 'седьмица') или иное число дней, а потому, что слово, будучи предметом культа, охватывало совокупностью своих проявлений или учитываемой в хозяйстве длительностью определенный отрезок времени, то 'семь', а то и 'пять' дней. Потому же, а не потому, что это было числительное 'семь', то же слово 'неделя', означая собственно 'магический' предмет, предмет культа, значило пережиточно у арабов, уже мусульман, культовое 'хождение вокруг Кабы' по бытованию семь раз, хотя взятые для этого значения слова означают не только 'неделю', допустим, о семи днях, но и дробное число '$^1/_7$', оно же означало потому же и 'один праздничный день недели', посвященный магическому, resp. культовому предмету, 'богу', некогда тотему, а не потому, что это был седьмой или иной день, как не потому, что в этот день отдыхали в одной социальной среде, а в другой — каялись. Этот предмет культа, являя в своем образе наиболее наглядно 'время', особенно действенно осознаваемое в производстве, служил базой надстройки — отвлеченного представления о космическом зримом предмете. Звуковой символ есть по общественной функции знамение или имя, для первобытного мышления магически отожествляемое с предметом, для нас лишь сигнализации этого предмета, как установлено палеонтологиею — 'неба', resp. 'солнца', или 'луны'. Потому термин означал не только также тот или иной отрезок времени, срок, но в первую голову тотем, в данном случае уже космический предмет культа, 'луну' или 'солнце', resp. 'небо'; потому же он означал и магическую силу или магическое действие, впоследствии культовое, именно 'богослужение'; в христианстве же тот же термин стал означать 'литургию' (арм., груз.), равно вместо такого магического действа — 'храм', как в латинском, где templ-um 'храм', некогда он же tempus 'время', род. tempor-ıs созвучно с templum 'храм' или 'божество', а описательно в приложении к 'дому', 'дом божества', 'палатка магической силы', тоже 'храм' или 'ковчег завета' и т. д.

[1] Сейчас не место останавливаться на том, что основа без женского оформления шbuẓ- представляет скрещенное образование, в архетипе *шa-buẓ, buẓ, и вторая часть скрещения — шbuẓ- в грузинском представлена ее закономерным двойником ფuϑ ~ ფıϑ 'клятва'.

Ведь то же самое мы теперь можем сказать про слово, у одних народов сохранившее значение 'числа', 'счета', а также 'почета', у других употребительное лишь в значении числительного; дело идет о баскском числительном ⌈h⌉amar, 'десять'. Ведь иначе нельзя понять и использования слова 'десять' hamar (→hamar, финск. kümen), у армян (hamar), да и у персов (здесь в разновидности шипящей группы — шumār) со значением 'числа', resp. 'счета', и мы должны были бы восстанавливать в качестве семантического архетипа числа 'десять' — 'солнце' или 'луну', если бы его не было в реальности, ибо один из семитических языков, именно арабский, сохранил его в слове k̠amar 'луна', resp. 'месяц', ибо то арабское слово мужского рода, в каком роде на известной ступени стадиального развития звуковой речи, яфетической, так и полагается 'луне', в противоположность 'солнцу', что женского рода: обратить нужно внимание, что слово 'солнце' в арабском действительно женского рода без женского оформления при так наз. мужском окончании шams^{un}, а в еврейском оно выявляет и формально женский род, как уже было показано, во множественном числе. В связи с этим в отношении арабского заслуживает внимания, что в числительных, как в первую очередь употребительных, оформление женского рода.

В связи же с этим будет понятно, почему 'считать' получает порой значение 'почитания', 'уважения', и например, в армянском имя действия hamar-u+mən при глаголе hamar-el 'считать' означает 'почитание', 'уважение' и т. д., ибо в сознании коллектива переживает архаичное значение слова, когда оно означало тотем, resp. 'бог', космически — конкретно 'луну', resp. 'солнце', следовательно, и 'небо', почему, между прочим, по 'небу' k̠amar обычно используется в значении 'свода', 'арки' в языках различных систем, как то прослежено в моей работе, озаглавленной «Quelques termes d'architecture désignant 'voûte' ou 'arc'».[1]

Но вот при намечении смысла 'неба' и для hamar разъясняется одно совершенно иначе непонятное его использование у армян в народной речи, именно со значением послелога, соответствующего русскому предлогу 'для'. Палеонтологиею речи, однако, установлено, что 'для', 'в пользу кого-либо', как 'сам', выражается именем, означающим 'голову',[2] вот почему у грузин оформленно послелог пад. от ϑu (м. du-d-ı) 'голова' ϑu-ıs

[1] ЯС, II, стр. 137—167.

[2] Н. Марр. О слоях различных типологических эпох в языках прометеидской системы. ИАН, 1927, стр. 383—344.

значит 'для' или вот почему неоформленно пережиток яфетического pur (⟷por), ныне наличного в баскском слове bur-u 'голова', эквиваленте чув. puş 'голова', у французов в им свойственной транскрипции «pour» служит предлогом 'для'. И вот раз hamar первично в своем полисемантизме имело значение и 'неба', то при учете трехзначного семантического пучка 'небо+гора+*голова*', мы поймем легко, почему это же арм. hamar употребляется как послелог в значении 'для', особенно, имея теперь в виду, что 'голова' в то же время на известной ступени стадиального развития сменила слово, социальный термин, сигнализовавший 'принадлежность', 'собственность' и всему коллективу, resp. его тотему и впоследствии 'особе'. Во всяком случае связь 'числа', 'счета' со 'временем', конкретно, следовательно, с 'небом', resp. 'солнцем', или 'луной', не может быть отвергаема.

В составе баск. hamar⟶a-mar 'десять' мы имеем те же два элемента AB, но лишь в ином расположении, что в мегрельском mar-a 'неделя', mar+a-ше 'еженедельно', явно такого же происхождения, и напрасно покойный ученик мой И. А. Кипшидзе старался с моего тогда благословения, цепляясь за варианты marua, maruo, требующие совершенно особого разъяснения, возводить этот термин к числу ruo 'восемь', и в ma-ruo, с префиксом ma-, видеть порядковое числительное 'восьмой'. Mar-a значит не какой-либо отдельный день, а длительность 'недели', но вопрос лишь в том: 'недели' какой длительности?

Также напрасно сбитый с толку формальной установкой грузино семитических взаимоотношений, автор настоящих строк двадцать лет тому назад, разъяснил rıϑq̇u 'число', и при тогда наметившейся увязке роднил его со светилом ('луной'), лишь путем опоры на фонетические изменения в грузинском слове, тогда как налицо безукоризненное образование составного слова в значении 'дитя (-ϑq̇u⟶-ϑq̇) неба (rı-⌄ru-‖ra-)', остановимся ли на rı-ϑq̇u 'число' или возьмем его двойник с аканием, основу глагола 'считать', 'почитать'—ra-ϑq̇. Вопрос может тут быть прежде всего лишь в том, надо ли иметь в виду из светил 'луну' (ср. арм. lus-ın) или 'солнце'? Но далее дело осложняется и тем, что не только данная основа и без придатка -ϑq̇u 'дитя' (ср. мегр. sku-a 'сын'), именно ra, resp. la‖ro⟷ru, сигнализуя 'небо' (ср. русск. «ра-ду+га» 'небесная дуга'), первично использовалась и для обозначения 'солнца', resp. 'луны', но впоследствии по космическим терминам получили наименования и члены тела (микрокосм), в числе их 'рука', имеющая столь существенно важную роль в общей идеологической стандартизации

числительных (ср. выше, стр. 619 соответственное значение той же основы ru ⟵ ruɣ∼rum).

Пункты, требующие разъяснения в отношении зависимости 'счета' от 'солнца' или 'луны', это, во-первых, то, к какой ступени стадиального развития надо отнести эту связь и с нею навязывающееся решение вопроса о происхождении чисел и, во-вторых, какой отрезок времени, оправдываемый таким закономерным наречением по светилу ('солнцу' или 'луне') или небу, имеется в виду, чтобы реально оправдать значение того или иного числительного, и есть ли в числе числительных такого астрально-космического происхождения 'десять'?

Вопрос о длительности недели не мог бы смутить. Неделя, конечно, вчера у нас была в 7—6 дней, а сегодня в 5, однако, пятидневная неделя была уже в древности, до семидневной, и в связи с этим длительность в 10 дней не могла не представить также определенного отрезка времени, связанного или в быту с хозяйственными работами или с восприятием движений космических тел. Конечно, мы могли бы довольствоваться, как мы то делали, тем, что при восприятии чисел, как символизуемых 'рукой', в значении 'десяти' использовано 'пять', resp. 'кулак с пятью пальцами', 'пятерня' с учетом двух 'рук', как 'рука' значит в той же системе 'один', она же как пара рук — 'два'. 'Десять', наконец, означало в свое время 'много', и как таковое на соответственной ступени развития числительных, когда их не было больше 'пяти', 'пять', означая 'много', могло быть использовано в значении 'десяти'. Но с полисемантизмом 'десяти' надо быть осторожным. 'Десять', действительно означает 'много', как при другом охвате '10 000', у одних народов или в одной социальной среде употребляющееся в этом числовом значении, в другом означает 'много'.

Дело в том, что стадиальный подход устанавливает для более древней ступени развития названий чисел, при всей необходимой для счета конкретности, еще пребывание в полосе магического восприятия по связи с космическими явлениями с наречением по ним, и это требует того, что с теми же магическими, resp. культовыми космическими телами, 'небом', 'солнцем' и т. п., находятся в увязке на соответственной ступени стадиального развития так наз. племенные названия, первично тотемы производственно-социальных группировок, отсюда факт, что названия народов означают 'дети неба', 'солнца', 'солнышка', а раз так, то будет понятно, почему 'десять' оказывается повторяющим слово, означающее племенное название; с представле-

нием о племени, народе, увязывается в целом представление о массе, отсюда совпадение у 'десяти' со словом означающим 'много', а с восприятием части от целого увязывается с 'человеком', что также часто всплывает в значениях 'десяти' только потому, что число 'десять' также восходит к 'небу', resp. к 'светилу' — 'луне' или 'солнцу', как племенное название.

Потому св. q̇way 'много', пережиток фонетического архетипа *q̇o-var, формально лишь разновидность бск. ḣa-mar 'десять', но идеологически имеет свою собственную, независимую связь с 'небом', resp. с тем или иным его выявлением через название народа (ср. ϑq̇umar, komar-īt'ы) в массовом представлении о нем.

Но обсуждение по связи племенных названий тотемного происхождения с составностью нашего числительного особая статья. Наши попутные (см. и выше, стр. 622, и ниже, 645) замечания по этой части — случайно прихваченные капельки из моря. С составным двухэлементным (AB) образованием увязываются племенные названия населенной территории во всю ширь мира от финского севера[1] до не только кавказского и месопотамского юга, но до почти экваториальной зоны, южной Аравии с ее Ho-meyr-ıt'ами. Однако, на таком мировом протяжении с конкретными представлениями различных ступеней стадиального развития при учете и северных разновидностей звуковой речи получаем фактические опоры для подхода к более точному определению первичного смысла семитического термина евр. шaḃāϑ 'суббота', как названия, смещенного по функции с возглавления пятидневной недели — пятницы на возглавление седьмицы, т. е. ставимся в необходимость в названии 'субботы', как в арамейском, resp. сирийском названии 'пятницы', оказавшемся у семитов наследием от народов с языками яфетической системы, видеть разновидность предмета культа на Кавказе ṫar+ma-ϑ (в Свании, в Грузии: ṫar+mar-ϑ 'язычник', 'служитель этого тотема'), в глубинной Азии — «ша+ман-а». И при этом толковании, ведущем к космическому тотему — 'небу', тем более представляет живой интерес само еврейское слово, что оно хотя и частично, именно во множественном числе, проявляет женское оформление, т. е. дает основание для отнесения термина к словотворчеству эпохи матриархального строя. Но это не все. Соответственно составному названию некогда наименованию производственного коллектива и его тотему форме социальной структуры предшествовала более простая

[1] Н. Марр. Суоми-карельские и сомех-картские языки (Предварительный отчет). ДАН, 1929, стр. 29—33.

форма общественности, менее сложная производственная структура, когда производственный коллектив, равно его тотем именовался одним из двух наличных в разобранном сложном образовании элементов или А (haʳrˡ) и В (maʳrˡ, resp. mɪʳrˡ) и при этой общественности с функциею обозначения тех же узловых чисел (1, 2, 5, 10, 100) служил соответственный простой элемент, так элемент — B — mɪ ⟷ me ← mey (↙ mer) у армян 'один' вообще, в народной речи в роли неопределенного члена, диалектически mə, у грузин 'один' me в роли неопределенной частицы в местоимениях и m 'один' в составе трех — sa-m, буквально 'два один', у «финнов» также в составе 'трех' — суоми kol-me → эст. kol-m, буквально 'два *один*', эст. kol-m (эрзя с оканием kol-mo ↓ мар. с нумеративным придатком -t — ku+mə-t, resp. kə+m-t), у эллинов mɪ- основа 'единицы' с женским оформлением mɪ-a (*μία*) 'одна', у турок bɪr 'один', у басков mɪ (в названии Биаррица Mɪ-arɪϑ 'два дуба') ↙ bɪ 'два' (с пережитками в языках прометеидской системы), у удмуртов в my-s десять в составе 'девяти' — uk-my+s буквально — '1.10', т. е. '(без) *одного* десять' и суоми mɪe-s 'человек' (= один из коллектива), русск. «мир» 'весь коллектив' и др., элемент А—ar 'один' у армян в составе народного ɪr+e-ar 'друг друга', букв. 'один (ɪr+e) одного (ar)', у чанов — ar (диал.) 'один' и др., у урмян har 'десять' в составе har-ur → har-ɪwr буквально 'десять десять', у сванов a-šɪr 'десять', буквально 'пять + пять', у арабов ʿa+šar-ʳaϑˡ 'десять', буквально 'пять + пять' и в то же время, как выше было указано (стр. 633) в нарицательных именах термин или основа ряда терминов социального строя, и родового и до-родового, производственного, и племенное название har, из переднеазиатской хеттской клинописи, архетип основы (hay) со средних веков выплывающего и в письменности уже христианской Армении названия нации, феодального сословия и населяемой им страны hay-q, в которой совпали усеченный вид, с одной стороны, элемента С (*hayno ← hanɪo, р. hayo-ϑ, ср. Tay-q, р. Tayo-ϑ, г. Tao → *Ṭava → Ḍava в Ḍav + aq̇, названии племени), с другой стороны — все того же элемента А со сращением второй части, элемента С (q̇ ← k̇, у армян q ← k) в композит с первым hay (← har) — Hay+k, имя легендарного прародителя армян, собственно название космического тотема 'небо' → 'солнце' ('небесенок'), откуда переживание его полностью в виде Hayk в качестве названия созвездия Ориона, а одного элемента hay, означавшего при полисемантизме самостоятельно также 'солнце', микрокосмически 'глаз', в основе глагола др.-л. hay-ɪm 'смотрю', от космического же значения нарицательно без ослабления

плавного har — термин социальной структуры, впоследствии термин родства — арм. hayr (←har-ı) ʻотецʼ, арм. ayr ʻмужʼ (один из коллектива) и весь коллектив — ʻвойскоʼ, ʻнародʼ (г. er ʻвойско. ʻнацияʼ).

Потому же не случайна встреча в одном гнезде под трехсогласным корнем ɛšr таких сближенных нами на своем месте арабских слов, как ɛašar-aϑ^{un} ʻдесятьʼ, ɛašīr^{un} ʻродʼ, ʻколеноʼ, ʻплемяʼ, словом, первичнопроизводственно-социальный коллектив с соответственным космическим тотемом и каждый из членов коллектива ɛašīr^{un} ʻтоварищʼ, ʻприятельʼ, ʻродственникʼ, более того, из круга членов коллектива первично с товарищескими по производству и его общему тотему, лишь впоследствии с родственными по происхождению и крови взаимоотношениями возникает и социально зачатый термин ʻчеловекʼ, так в частности груз. kaϑ ↘ aϑ ʻчеловекʼ (греч. *κάσις* ʻбратʼ, ʻсестраʼ) с утратой же фрикативности ʻдесятьʼ aϑ, оба восходящие, каждый независимо, к общему семантическому архетипу: kaϑ ʻчеловекʼ — к «племенному» названию (касситы, кас-пы, ка-хи и т. д.), к космическому тотему (ʻнебуʼ, ʻсолнцеʼ), aϑ ʻдесятьʼ к тому же «племенному» названию, как обозначению ʻмассы коллективаʼ (первично — производственно-социальной группировки), ʻмножестваʼ, ʻмногогоʼ.

Но если ʻчеловекʼ по случайности встречается с ʻдесятьюʼ, по случайности ли встречается животное, притом одомашненное, например, ʻовцаʼ с ʻчетырьмяʼ? Не есть ли такая встреча такая же закономерная реальность, результат определенной хозяйственно-общественной структуры и соответственного мышления на подлежащей ступени стадиального развития человечества? И если, допустим, астрально-космическое обоснование и разъяснение чисел в целом, как система может быть увязана с земледельческим бытом, не следует ли связь числа с названием домашнего животного отнести на счет скотоводческого быта? Мы пока в этом смысле не хотели бы ничего утверждать, мы лишь говорим то, что при нынешней разработке сигнализует языковой материал. И потому мы воздерживаемся пока и от навязывающейся и сейчас последовательности генетического разъяснения числительных в звуковом их обозначении сначала по связям с космическим мировоззрением, затем с общественным строем и, наконец, с технически-механическим с помощью ʻрукиʼ восприятием.

Н. Марр.

Название Черного моря в домусульманской Персии

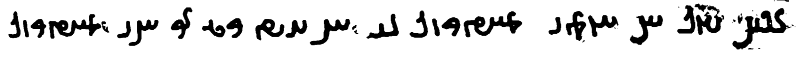
В XIII главе среднеперсидского текста *Zandāgāhīh (Bundahišn)* упоминаются, между прочим, известные составителям этого сочинения три больших соленых моря.

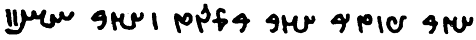
Как следует уже из заглавия этого памятника, содержание его составляют «сведения», «знания» *(āgāhīh),* заключающиеся в «комментариях к Авесте» *(zand),* «основное соз(и)дание» (космогония, космология) *(Bundahišn)* — совокупность представлений о мироздании, как они сложились в зороастрийской среде сасанидской эпохи в Персии. Некоторые космогонические идеи этого памятника обратили за последние годы на себя усиленное внимание историков религии, которые видят в *Zandāgāhīh* источник, влиявший на развитие религиозно-спекулятивной философии в Передней Азии. Основные части этого сочинения восходят, как доказано,[1] к несохранившимся частям Авесты, содержание которых передано нам в среднеперсидской литературе. Естественно-исторические и географические данные этого памятника представляют не меньший интерес. Непременным условием правильного анализа этих сведений естественно должно быть правильное чтение соответственных мест текста, что однако не всегда удавалось вследствие известной трудности чтения среднеперсидского курсива. Здесь будет сделана попытка чтения одного из географических терминов XIII главы данного памятника.

Памятник *Zandāgāhīh* дошел до нас в двух рецензиях: одна из них известна нам по рукописям иранских парсов XVI в. и называется «иранским» или «большим *Bundahišn*», другая рецензия, сохранившаяся в рукописях индийских парсов XIV в., приблизительно вдвое меньше первой и представляет собою сокращенный извод ее. Древнейшие рукописи

[1] См. напр. Ztschr. f. Indol. u. Iran., II, 76.

«индийского» извода находятся в настоящее время в Копенгагенской и Мюнхенской библиотеках и легли в основу изданий памятника.[1] Иранская рецензия издана цинкографией.[2]

В XIII главе «индийской» рецензии читаем (по изданию Justi, стр. 26, стрк. 12): 

[3]  т. е. *zray i sūr 3 hēnd mādagvar 23 kēh ān 3 i mādagvar ēvag pūtīg*[4] *и ēvag kamrōδ (?) и ēvag*. . . «соленых морей есть 3 главных, 23 — малых; те 3 главных (суть): одно — *Pūtika* и одно *Kamrōδ (?)* и одно...»  *az har 3 pūtīg mēh* «из всех 3 — *Pūtīg* самое большое»; в нем, как дальше говорится, имеют место приливы и отливы; в этом море загрязненные воды очищаются и опять возвращаются к морю *Frāx^v kard* (ав. *Vourukaša*), мировому океану, окружающему всю вселенную.[5] Общее мнение всех ученых, занимавшихся этим вопросом, сходится на том, что в этом самом большом соленом море, в котором имеют место приливы и отливы, надо видеть Индийский океан с Персидским заливом.[6]

Относительно второго моря *Kamrōδ* (если чтение верно, перевод обозначал бы «малоречное»), говорится в той же XIII главе дальше (стр. 27, стрк. 13)  Незначительные по существу разночтения в рукописях обоих вариантов локализируют данное море по разному:  и[7]  *pa Tawuristān* и *pa Turkistān*[7] «в Табаристане» и «в Туркестане»; в осталь-

[1] 1) Westergaard. Bundehesh, Liber Pehlvicus. E vetustissimo codice Havniensi descripsit—. Havniae, 1851; 2) F. Justi. Der Bundehesh. Zum ersten Male herausgegeben, transcribirt, übersetzt und mit Glossar versehen von ... Lpz. 1868. Оба издания — литографированные.

[2] The Bûndahishn. Being a Facsimile of the TD Manuscript № 2 brought from Persia by Dastur Tîrandâz and now preserved in the late Ervard Tahmuras' Library. Edited by the late Ervard Tahmuras Dinshaji Anklesaria with an introduction by Behramgore Tahmuras Anklesaria, M. A. (= Pahlavi text series, vol. III). Bombay, 1908.

[3] Разночтение по копенгагенской рукописи, по изданию Westergaard: 

[4] Слово *pūtīg* — заимствование из Авесты — сохранило интервокальное *t*.

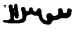
[5] Та же картина в Авесте: *Vidēvdāδ*, 5, 18.

[6] См. напр. E. W. West, прим. на стр. 43 его перевода нашего текста в Sacred Books of the East, т. V.

[7] В одной из рукописей, которыми располагал Anklesaria для своего издания, стр. 84.

ном обе рецензии почти совпадают. Если согласиться с индийской рецензией, утверждающей, что *zray i Kamrōδ ān i pa awāxtar pa Tawuristān viδarēnd* «море *Kamrōδ* — то, которое проходят на севере от (? в тексте «в») Табаристана», то мы были бы в праве отождествить его с Каспийским морем, как наиболее крупным (после Индийского) у границ Персии. Название *Kamrōδ* «малоречное» могло бы быть приложено к нему по отсутствию рек, впадающих в него с восточной стороны. Менее вероятно, что под этим названием понималось Аральское море: оно меньше Каспийского, а роль впадающих в него рек (в особенности Аму) в жизни северного Ирана по сравнению с самим морем была слишком велика для того, чтобы дать морю, в которое эти реки впадают, название «малоречного». В цитированном уже переводе нашего текста и высказано[1] мнение, что под морем *Kamrōδ* следует понимать Каспийское море.

При определении третьего соленого моря текст ограничивается только словами, что оно  *pa Hrōm* «в Руме», т. е. в Византии (обе рецензии). Это море, находящееся за пределами Ирана, менее известно составителям, чем и объясняется, вероятно, лаконичность его определения. Море, находящееся «в Византии» — это, как отмечено West'ом, Черное или Средиземное море, или оба вместе. Здесь мы подходим к основному для нас вопросу: к чтению этого названия, к вопросу о том, как называли персы это специфически «румское», византийское море в до-мусульманскую эпоху. Написания этого названия в дошедших до нас среднеперсидских источниках не совпадают; еще больше расходятся чтения этого названия учеными, занимавшимися данным памятником, начиная с Anquetil'а и кончая West'ом.

Начертания этого слова следующие: в издании Justi, стр. 26, 13; 27, 15:  ; в издании Westergaard'а:  ; в издании Anklesaria, стр. 84,3:  Anquetil Duperron в своем переводе нашего памятника[2] читает: *Djah boun, Djchan;* Windischmann[3]: *Saibun;* Justi:[4] *Jabhun;* West: *Sahî-bûn, Gahî-bûn, Gêhân-bûn.* Сравнивая приведенные начертания[5], мы видим, что они допускают возможность различного чтения,

[1] West'ом.
[2] Zend-Avesta. Paris, 1771.
[3] Zoroastrische Studien. Berlin, 1863.
[4] Стр. 15 и 16 перевода.
[5] Они исчерпывают повидимому все варианты.

но транскрипции Justi, West'a и Anquetil'a, которые старались, повидимому, передать все знаки данного слова, неудовлетворительны даже и с этой стороны; непонятно, как мог Justi [illegible] своего издания прочесть *Jabhun*. Неудовлетворительны эти чтения еще и с другой стороны. И *Pūtīg* и *Kamrōδ* являются названиями, понятными для перса до-мусульманской эпохи, эти слова — иранские термины, имеющие иранскую этимологию, как это обыкновенно и имеет место в иранской топонимике. *Pūtīg* — термин авестский — «гнильное» (место, где оскверненные воды очищаются); *Kamrōδ* — переведено уже выше. Совершенно естественно ожидать, что и название третьего моря — иранское же, что оно, при известной склонности среднеперсидских компиляторов к схематизации, к шаблону, было бы ими уподоблено иранскому, если бы даже первоначально было известно под другим, неиранским именем. Между тем названия в роде *Jabhun, Saibun* ничего по-персидски не значат и едва ли когда-нибудь существовали.

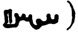
При опыте чтения данного слова, исходя из предположения, что оно иранское, не лишним будет вспомнить, что в областях к северу от Черного моря обитали иранцы, которые не могли не дать ему своего названия. Естественно также предположить, что это название было дано по одному из наиболее поражавших воображение человека свойств моря, напр. от видимой окраски (ср. Черное, Белое, Красное, «синее» море). Древне-иранское (ав.) *axšaēna-* «темноцветный», продолжающее свое бытование в персидском *xašīn* «темносиний», «синеватый» осетинском (дигор.) *äxsin* «темносерый», как нельзя лучше выражало бы окраску того моря, которое мы называем Черным, и предположение, что это именно определение послужило для древних черноморских иранцев названием Черного моря, является вполне возможным.

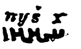
M. Vasmer в своих исследованиях[1] высказал весьма убедительную мысль, что встречающееся у греческих писателей[2] название Черного моря *Πόντος Ἄξεινος*, переименованное впоследствии в *Εὔξεινος*, является названием, воспринятым греками от иранских насельников северных берегов Черного моря, *Σκυθικὸς Πόντος*,[3] что термин *Ἄξεινος* отражает др.-иранское *axšaēna-*.

[1] Die Iranier in Südrussland (= Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven I). Lpz. 1923, стр. 20 и Acta Universit. Dorpatensis, S. B., T. 1, № 3.

[2] У Пиндара, Еврипида, Страбона.

[3] У Феокрита.

Если это так, если греческие источники действительно сохранили нам древнеиранское название Черного моря: *axšaēna-*, то мы вправе посмотреть, не является ли то название Черного моря, которое сохранил нам документ на среднеперсидском языке () отражением этого слова на почве среднеперсидского языка. Это слово в среднеперсидском языке звучало *axšēn, xašēn (axšaēna- > axšen > xašēn >* н.-перс. *xašīn).*

В самом деле, стоит только соединить в начертании  третий знак со следующим за ним и мы получаем  т. е. XŠYN — обычное начертание интересующего нас слова в среднеперсидском языке, — засвидетельствованное и здесь в издании Westergaard'а.

Таким образом блестящая мысль M. Vasmer'а получает свое подтверждение на среднеперсидском документе. Третье соленое море, которое — *pa Hrōm* «в Руме», носило в сасанидскую эпоху название *Xašēn.*

А. Фрейман.

К изучению белуджского языка и фольклора

На карте, помещенной в т. X фундаментального труда Грирсона Linguistic Survey of India и изданной в 1921 г., крайним северным пунктом распространения белуджской народности и речи указан Наурузабад в Персии, несколько южнее Серахса. Однако, это не соответствовало действительности уже к моменту выхода в свет названной работы, и ныне прошло более четверти века с того времени, как белуджи перешли северные пределы персидских и афганских владений. К настоящему времени их более или менее значительные и прочные колонии сосредоточены в Байрам-алийском, Йолотанском и Мервском (урочище Пермет-яб, около 40 *км* к северу от Мерва) районах Туркменистана, насчитывая в общей сложности около 4—4½ тысяч семейств. Около 400 семейств находится, сверх того, в Серахском районе, но они не землеустроены, и прочность их поселения там пока неизвестна.[1]

Однако, вплоть до последнего времени, не только в научной литературе отсутствовали сведения об этих белуджах, но и общей печати о них было известно очень мало. Лишь статистический обзор Туркменской области за 1917—1920 гг. указывает белуджское сельское общество в Байрам-алийском районе, в составе 936 чел., причем преобладающим среди населения языком назван персидский. Эти сведения были повторены в Трудах академической Комиссии по изучению племенного состава населения СССР (№№ 9 и 13), и лишь Отчет об экспедициях и командировках АН за 1927 г., стр. 248, сообщает некоторые дополнительные данные и отмечает сохранение белуджами Туркменистана родного языка, наряду с употребляемым ими также персидским. Некоторые сведения о родовом составе и быте

[1] Перепись 1926 г. (т. XVI, изд. ЦСУ) белуджей ТССР учла всего в количестве 9974 чел., но, вероятно, переписью не охвачено полностью все белуджское население пограничной полосы, довольно текучее по своему составу. Цифры, указанные в тексте, основаны как на административных подсчетах, так и на опросе самого населения в разных местах.

даются в работе Г. Карпова «Белуджи, краткий историко-этнографический очерк» (Туркменоведение, февраль 1928 г., № 2), в статьях д-ра Бурко, помещенных в Туркменской Искре летом и осенью того же года (№№ 192, 194, 195 и 197), и в только что опубликованном Е. Штейнберг описании «Поездки к белуджам» (Наши Достижения, июль 1930 г., № 7).

Последующее изложение основано на записях и наблюдениях, сделанных осенью 1928 г. у белуджей Байрам-алийского и частично Йолатанского районов. Оно имеет целью дать представление о белуджской речи, употребительной в Туркменистане, и о тех образцах народного творчества, в которых она выражается.

Как известно, описанные до сих пор белуджские диалекты принято делить на две группы: южную (или, по терминологии Грирсона, западную) и северную (по Грирсону, восточную). Для первой характерен более архаичный звуковой состав и сохранение смычных согласных (как глухих, так и звонких) во всех положениях, тогда как северные диалекты во многих случаях создали из смычных систему спирантов и аспират, отсутствующих в южной группе. С точки зрения этого разделения белуджская речь Туркмении является типичной представительницей южной группы.

В подтверждение можно привести много примеров:

kārč нож (южн.-белудж. то же, сев.-бел. *k'ārča*);
gōk корова (южн.-бел. то же, сев.-бел. *gōx*);
pīg сало (южн.-бел. то же, сев.-бел. *pīγ*);
ǰagar печень (южн.-бел. то же, сев.-бел. *ǰaγar*);
čam глаз (южн.-бел. то же, сев.-бел. *č'am*);
trus- бояться (южн.-бел. *turs-*, *trus-*, сев.-бел. *t'urs-*);
ārt мука (южн.-бел. то же, сев.-бел. *art'*);
dāta данный (южн.-бел. то же, сев.-бел. *dāϑa*);
ōdā там (южн.-бел. то же, сев.-бел. *ōδā*);
pād нога (южн.-бел. то же, сев.-бел. *p'āδ*);
kōpag плечо (южн.-бел. то же, сев.-бел. *k'ōfag*);
šap ночь (южн.-бел. то же, сев.-бел. *šaf*).

Вообще, в произношении белуджей Туркменистана аспираты, равно как спиранты *ϑ* и *δ* отсутствуют вовсе, спиранты же *x*, *γ* и *f* встречаются лишь в сравнительно поздних заимствованиях, притом *f* только в индивидуальном произношении.

Точно так же, произношение гортанного *h* можно услышать только в очень редких случаях: в специальных выражениях, при очень напряженном произношении в начале слова, у отдельных субъектов или иногда в пении. Нормально же *h* не произносится. Историческое *h* отпало, независимо от его происхождения, во всех случаях: как в начале, так и в середине и в исходе слова. В этом отношении диалект туркменских белуджей отличается, как от северных, так и от южных диалектов. Соответствующих сопоставлений можно привести очень много:

āmag сырой (южн.-бел. *hāmag*, сев.-бел. *hāmaγ*);
ar осел (южн.-бел. *har,* сев.-бел. *k'ar, xar*);
āk земля, почва (южн.-бел. *hāk,* сев.-бел. *hāx*);
ā-(murg) яйцо (птицы) (южн.-бел. *haik*);
and- смеяться (южн.-бел. *kand-, hand-,* сев.-бел. *k'and-, xand-*);
ōn кровь (южн.-бел. и сев.-бел. *hōn, hūn*);
ūk свинья (южн.-бел. *hīk,* сев.-бел. *hīx*);
ušk сухой (южн.-бел. и сев.-бел. *hušk*);
mī гвоздь, кол (южн.-бел. *mīk*, сев.-бел. *mēx*, *mēh*);
prā широкий (южн.-бел. *prāh,* сев.-бел. *p'rāh*);
nāún ноготь (южн.-бел. *nākun, nāhun*, сев.-бел. *nāxun*);
gwār сестра (южн.-бел. *gwahār*, сев.-бел. *gwāhar*, *gōhar*, *gwār*);
māī рыба (южн.-бел. *māhī*, сев.-бел. *māhīg*, *māhīγ*);
bār часть, доля (южн.-бел. и сев.-бел. *bahar*);
bā цена (южн.-бел. *bahā,* сев.-бел. *bhā*).

В тесной связи с отсутствием *h* находится своеобразное отражение исторической группы *-xt-*. По объяснению Гейгера, она должна была дать обще-белуджск. *-kt-*; в южном диалекте, вследствие перестановки, получилось *-tk-*, в северном — имевшая место спирантизация вновь дала *-xt-*:

южн.-бел. *dōtka,* сев.-бел. *dōxt'a* сшитый;
южн.-бел. *rētka,* сев.-бел. *rixt'a* пролитый;
южн.-бел. *sōtka*, сев.-бел. *sōxt'a* зажженный;
южн.-бел. *gētka* просеянный.

Белуджский диалект Туркмении, не имеющий *h*, сохраняет во всех этих случаях из группы только *-t-*:

dōtag, *rētag*, *sōtag*, *gētag*.

К этой же категории нужно отнести: *ātag* пришедший, южн.-бел. *ātka*, сев.-бел. *āxt'a*, а также *duttuk* кукла, дочь (поэтич.).

В отражении группы *-ϑr-* диалект Туркмении также представляет особенности:

mās мать (южн.-бел. *māt*, сев.-бел. *māϑ*);
pis отец (южн.-бел. *pit*, сев.-бел. *p'iϑ*);
brās брат (южн.-бел. *brāt*, сев.-бел. *brāϑ*);
zāmās зять (сев.-бел. *zāmāϑ*).

Отличаясь, таким образом, по своей фонетике от уже известных образцов белуджской речи, в морфологическом отношении рассматриваемый диалект также своеобразен. Глагольная флексия настоящего времени имеет следующий вид:

ед. ч.	1. *-īn*	мн. ч. 1. *-an*
	2. *-äi̯*, *-ä*	2. *-it*
	3. *-īt*, *-t*	3. *-an(t)*.

В прошедших временах 1 л. ед. ч. имеет окончание *-un*, 3 лицо, как обычно, не имеет окончания, остальные формы сходны с соответствующими настоящего времени.

Прошедшее причастие не отличается от южно-белуджского типа, но использование причастия, в качестве неопределенного наклонения, специфично для данного диалекта. Как в южном, так и в северном диалектах, инфинитив, он же вместе с тем и имя действия, образуется от настоящей основы: южн.-бел. *kanag*, сев.-бел. *k'anaγ* «делать, делание». — Но эти формы неизвестны туркменским белуджам, среди которых в значении инфинитива употребительно исключительно *kurtag(ā)* «делать». Зато для выражения имени действия у них имеется особая форма, образуемая от прошедшей же основы прибавлением суффикса *-in*: *kurtin* «делание», т. е. получается дифференциация, аналогичная существующей в таджицких говорах (ср. Иран, II, стр. 114).

Примеры:

man wantágā na kanī́n, kitábäi̯ wantín sákk-int я не умею читать, читать книги трудно;

ša zāgā́i̯ grētínā от плача ребенка;

mnī waptínäi̯ waxtā́ во время моего сна.

Как видно из последних примеров, эта форма способна изменяться, в зависимости от падежа. В сложении с префиксом *b(i)-* она же может принимать личные окончания и, имея значение сослагательного наклонения, служит для выражения ирреального условия. В эпической поэзии ее употребление еще шире и она часто заменяет простое прошедшее.

Примеры:

agár man bgúštin-un ki amḗ kār mnī dastā́ na gīt, man bi^i tíā na k-ātun если бы я считал, что эта работа для меня бесполезна, я бы к тебе не приходил;

ē draxt mnī bū́tin-ant! о, если бы эти деревья были моими!

Употребляемый в этих случаях (равно как при образовании повелительного наклонения) префикс *bi-* обычно сокращает гласный элемент, часто даже до нуля, и потому перед глухими выражается в виде *p-*, а перед носовыми — в виде *m-*: *pkan* делай (< *bikan*), *pkaš* тащи (< *bikaš*), *pkuš* убей (< *bikuš*), *mnind* садись.

Для характеристики системы глагола весьма существенным является способ выражения субъекта при прошедшем времени переходных глаголов. В этом отношении диалект, представленный в Туркмении, отступает от общепринятой белуджской нормы, и косвенный падеж для выражения подлежащего уже не употребляется. Поэтому *ē zāg ā zāgā́ ǰat* значит только: «этот мальчик прибил того мальчика», но не наоборот, в противоположность приводимому Г е й г е р о м аналогичному примеру: *ē mardā ā mard ǰat* dieser Mann schlug jenen Mann (Grundriss der iranischen Philologie, I-2, 239).

Прочие глагольные особенности второстепенны.

Морфология имен также представляет отличия, хотя ее основные свойства: образование множественного числа на *-ān* и косвенного падежа на *-ă*, разделяются всеми известными диалектами. Точно также уже отмечен, хотя и не повсеместно, родительный падеж множественного числа на *-ān-ī*. Но в образовании родительного падежа единственного числа рассматриваемый диалект более оригинален и получает его прибавлением *-ā̆i̯* (> *-ā̆^i* > *-ā̆*). Поэтому *mardā̆i̯ sar* «голова мужчины», а не *mard sar*, как в южном, и не *marda sar*, как в северном из основных известных диалектов (Linguistic Survey of India, X, 341). При этом родительный падеж существительных воспринимается, как прилагательное, и поэтому может принимать дополнительное окончание косвенного падежа *-ā:*

(bi) watī́ brā́s-äi̯-ā к своему брату, у своего брата;

bi amḗ aspā́i̯ wā́ūnd-äi̯-ʸā к хозяину этой лошади, у хозяина этой лошади;

biᵗ tī́-ā к тебе, у тебя.

Повидимому, в силу такого понимания родительного падежа, он обычно соединяется с послелогами, выражающими большинство падежных отношений: *bi watī́ pis-ä̅i̯ padā́* за своим отцом (вслед).

Из местоимений заслуживает упоминания включительная форма личного местоимения множественного числа, не отмечавшаяся в опубликованных образцах: *mašmā* «мы с вами», в противоположность *ammā* мы (без вас) и *šmā* вы (без нас). В остальном отличия личных местоимений незначительны:

	Nom.	Cas. obl.	Gen.
я	*man*	*mnā*	*mnī*
ты	*ta*	*trā*	*tī*
мы	*ammā*	*ammā-rā*	*ammäi̯*
вы	*šmā*	*šmā-rā*	*šmäi̯*
мы с вами	*mašmā*	*mašmā-rā*	*mašmäi̯*

В качестве суффиксального местоимения 3 л. ед. ч. обычно употребляется, как и в северно-белуджском, *-ī*:

gušt-ī он сказал, *šut-ī* он ушел, *bgirit-ī* возьмите его!

В словарном отношении совершенно естественно, что рассматриваемый диалект тесно примыкает к южной группе, что́ очевидно уже из помещенных примеров. Однако, нужно упомянуть о некоторых лексических особенностях. Служащий для выражения исходного падежа предлог *ša*, *š-* «от, из», в описанных до сих пор диалектах отмечался в иных формах: *ač, či, až, aš, ši*. Заимствование и широкое употребление персидского местного и направительного предлога *bi, b-* также до сих пор не отмечалось. Из слов, обозначающих «дом, жилище», туркменские белуджи обычно употребляют *gis*, *ges:* общебелуджское *lōg* имеет лишь пренебрежительное значение. Для выражения понятия «женщина, жена» служит производное *ǰinēn*, *ǰänēn:* только в эпической поэзии употребительны *ǰan* в значении «жена» и *zāl* «женщина»; в разговорной речи последнее встречается лишь в сочетании *pīra-zāl* «старуха».

Изложенные факты свидетельствуют, что, хотя по основам своей фонетики белуджская речь Туркменистана входит в состав южной диалектической группы, однако целый ряд фонетических и морфологических признаков существенно отличает ее от основных южных диалектов, описанных E. Pierce'ом (A Description of the Mekranee Beloochee Dialect) и E. Mockler'ом (Grammar and Vocabulary of the Mekranee Beloochee Dialekt), работы которых дали главный материал для выводов и классификации Гейгера. Другие диалекты южной группы известны очень мало. По имеющимся и доступным образцам, можно отметить, что отражение исторической группы *-ϑr-*, как *-s-*, свойственное рассматриваемому диалекту, наблюдается еще в панджгурском диалекте, исследованном Гейгером на основании небольшого рукописного словаря, находящегося в Британском музее, а также в диалекте, образцы которого помещены Грирсоном в т. X Linguistic Survey of India и который, хотя его точное распространение неизвестно, повидимому, близко примыкает к панджгурскому. В этих же диалектах группа *-xt-* отражается, как *-ht-*: *ahta(g)* «пришедший», *dohta* «сшитый», что также несколько сближает их с диалектом Туркмении, особенно, если принять во внимание отсутствие в последнем звука *h*. К сожалению, морфология панджгурского диалекта неизвестна, так что сопоставления в этой области невозможны. Что же касается близкого к панджгурскому диалекта, образцы которого изданы Грирсоном, то наиболее существенным морфологическим признаком, сближающим его с рассматриваемым диалектом, является образование родительного падежа единственного числа на *-ai, -ē: ispētē aspaī zēn* the saddle of the white horse, что в белуджском языке Туркменистана звучало бы: *spētēn aspäį zēn*. Но, конечно, об отожествлении этих двух диалектов или об установлении особой их близости говорить не приходится. В этом убеждает даже беглый просмотр образцов. Необходимо, таким образом, признать, что в языке белуджей Туркменистана представлен особый диалект южной группы, хотя и приближающийся по некоторым свойствам к панджгурскому, но все же отличный от него.

Диалект туркменских белуджей, повидимому, дальнейших подразделений не имеет. По крайней мере, производившиеся наблюдения таковых не обнаружили, конечно, если не иметь в виду индивидуальных отличий. При этом языковая норма чувствуется очень отчетливо, и обращается большое внимание на ее соблюдение. Часто можно услышать, особенно среди молодежи, исправления неправильностей речи и даже насмешки над дурным

выговором: *ā duragá int, ēšī zabān zabr na gardīt balūčīā* он ублюдок, его язык не ворочается как следует по белуджски! Особенно приходится считаться с такими упреками инородцам по происхождению или детям от смешанных браков.[1]

Эта чуткость в отношении языковой нормы тем замечательнее, что туркменские белуджи двуязычны, и, за редкими исключениями, мужчины с детства усваивают, в качестве обиходного, и персидский язык. Он же вместе с тем является единственным языком письменности для грамотных, весьма, впрочем, немногочисленных. Однако, несмотря на создаваемую двуязычием благоприятную среду для восприятия чужеродных влияний и воздействий, на белуджской почве ярких форм развития таковых не заметно. Конечно, словарные заимствования из персидского чрезвычайно многочисленны. Но почти все они, особенно более старые, совершенно приспособлены к требованиям белуджской фонетики (*akikat* истина, *kāgad* бумага) и не нарушая языковой нормы, уже не воспринимаются, как заимствования. То же нужно сказать о серии старых заимствований из брахуи: *guṭ* горло, *ḍigar* земля, *bag* стадо верблюдов, *gārum* стадо коров и др. Позднейшие заимствования, правда, менее приспособлены, но зато они должны были для своего признания семасически дифференцироваться со старыми: новое заимствование *xabar* «известие, новость» противополагается вполне освоенному *abar* «слово, речь» (в сочетании *abar dātag* «говорить, разговаривать»), более новое *xudā* «бог» имеет более литературный характер, в противоположность старому *udā*, избегаемому в качестве простонародного, вульгарного. Или же новейшие заимствования пуристами языка отвергаются,

[1] К таким инородным группам прежде всего относятся довольно многочисленные выходцы из персидской среды, натурализовавшиеся среди белуджей и усвоившие их язык. Одному из белуджских родовых подразделений, так называемым *kukan*, целиком приписывается персидское происхождение, что объективно может быть подтверждаемо тем обстоятельством, что многие из них, несмотря на длительное сожительство с суннитами, до сих пор принимают участие в шиитских обрядах во время Мухаррама. Кроме того, нужно отметить несколько сот семейств брахуи (*brāūī*), живущих втечение весьма продолжительного времени в различных местах совместно с белуджами. Они настолько уже ассимилированы в бытовом отношении, что не только все без исключения говорят по-белуджски, но даже обычно, по культурному признаку, не отделяют себя от белуджей. В упоминавшейся работе Г. Карпова брахуи названы, как одно из основных белуджских подразделений. Однако, в большинстве, несмотря на усвоение белуджского языка, а также персидского, они сохранили и свой национальный, что заставляет их считать особой этнической группой. Употребительный у туркменских брахуи язык существенно не отличается от описанного в книге Denys Bray. The Brahui Language. Calcutta, 1909.

и употребление таких слов, как *aγiγat* (вместо *akikat*) или *kāγaz* (вместо *kāgad*) порицается, как варваризм.

Несомненно, развитию языкового чутья и внимания к фактам своего языка не мало содействовало богатство и разнообразие форм его художественного проявления.

В области устного творчества наибольшее значение принадлежит героическому эпосу. На него уже давно было обращено внимание, и потрудившийся более других на этом поприще M. Longworth-Dames объединил результаты своих тридцатилетних работ в специальном сборнике (Popular Poetry of the Baloches). И мало что можно было бы прибавить к его характеристике белуджской поэзии, если бы все делавшиеся сборы и записи не относились исключительно к восточному (т. е. северному) диалекту. Как указывает Грирсон, изданный им отрывок в 30 стихов (Linguistic Survey of India, X, 371) — единственный опубликованный образец западной (т. е. южной) белуджской поэзии. Между тем, героические песни (былины, баллады), называемые обычно заимствованным термином *šā'r* (старое название *gāl* сейчас уже почти вышло из обращения) представляют немаловажное явление в жизни южных белуджей, или, по крайней мере, их туркменских представителей. Белуджи любят свои песни, понимают их значение и высоко ценят их. В песнях отражается их жизненный идеал, формируются представления о надлежащем поведении, всецело проникнутом идеей мужества *(mardī)*, недостаток которого величайший позор. Художественные образы такого поведения, достойного доблестного мужа, по представлению белуджей, не вымышлены, и содержание песни — правда, при этом одновременно и правда-истина, и правда-справедливость. Высшая похвала для певца — возгласы слушателей: *rāst!* правда! справедливо! Действующие лица песен и их содержание известны уже из образцов восточного (северного) эпоса. Это — герои и богатыри легендарного прошлого и их подвиги в междуплеменной борьбе. Иногда содержание заимствуется из преданий о мусульманских святых и подвижниках, но эти песни менее популярны.

При большом значении, придаваемом белуджами эпической поэзии, совершенно естественно высокое общественное положение, занимаемое певцом (обычно он вместе с тем и поэт — *šāīr*). Он всегда дорогой и желанный участник всякого мало-мальски значительного празднества. Без певца не обходятся брачные торжества, и его искусство подчас вознаграждается весьма щедро. Ханы приглашают к себе певцов на продолжительное

время, иногда из далеких краев (в 1926—1927 гг. один из знаменитых певцов Сеистана, по имени Джангиян (старший), провел продолжительное время среди белуджей Туркмении); некоторые даже стараются удержать при себе певца на постоянное жительство. С певцом считаются и боятся его обидеть: от него зависит, воспеть ценителя поэзии и тем увеличить его популярность, или, осмеяв обидчика в песне, повсеместно обесславить его, а опасение сделаться *badnām* («с дурным именем») — один из могучих стимулов поведения у белуджской знати.

В старое время, по рассказам, положение певца было еще выше. Певец являлся непременным участником совета родовых старейшин и вождей, и при решении важных дел, он давал своего рода поэтические справки из кодекса национальной чести, отыскивая соответствующие деяния в прошлом и воспевая легендарных героев. Иногда он принимал даже более активное участие, и когда между племенами возникали кровавые распри, вожди брали с собой певца, и он песней вдохновлял бойцов. Конечно, возможно, что эти рассказы лишь идеализация отдаленного прошлого, но и в таком случае им нельзя отказать в характерности.

По самой идее белуджской песни в ней нет места для вымысла: она должна быть правдива. Может меняться только художественная передача, и этой возможностью певцы широко пользуются,[1] отнюдь не избегая отступлений от традиционного текста, а даже часто заботясь о его большей оригинальности и подчеркивая ее, в отличие от песен других на ту же тему. Можно даже сказать, что почти каждая песня есть плод личного творчества ее певца, а текст ее всегда более или менее импровизирован.

К песням в тесном смысле слова не причисляется эротическая лирика, так называемые *līkō*. Это своего рода белуджские частушки, состоящие из неопределенного количества коротких двустиший. Одни из них представляют основной, постоянный фонд, другие меняются и часто импровизируются. Число их определяется талантом импровизатора и вниманием слушателей. Внешнее единство каждой отдельной *līkō* выражается определенным напе-

[1] В этом легко убедиться, сравнив песню о Балаче и Накибе, записанную в Туркменистане, с соответствующими образцами сборника M. Longworth-Dames. Popular Poetry of the Baloches (№ XVIII). При почти одинаковом размере обоих вариантов (155 и 149 стихов) примерно только треть представляет сходство в композиции, в остальной части содержание излагается совершенно самостоятельно. То же, хотя в меньшей степени, относится и ко второму публикуемому образцу (о Султане Джум-джума), вариант (более подробный) которого издан в указанном сборнике под № LVII (Персидская версия легенды опубликована В. А. Жуковским, ЗВО., VII, стр. 63 сл.).

вом и размером стиха (от 5—8 слогов); некоторые *līkō* сопровождаются припевом, который повторяется после каждого двустишия; таков один из публикуемых образцов, известный под именем *Kaǰir-ǰān,* по имени героини, упоминаемой в припеве. Каждое из двустиший, составляющих *līkō,* обычно представляет собою самостоятельное парное сочетание образов, большею частью, контрастных. Но это вовсе не обязательно, и иногда последовательность и связь образов улавливаются с трудом. Этого и не требуется. *Līkō* считаются «пустыми словами, бессмысленными речами» *(urken abar)*, тратить на них время не достойно серьезного человека. Однако, несмотря на такое пренебрежительное отношение, *līkō* довольно популярны, особенно среди молодежи. Впрочем, не всегда проявляется подобная нетерпимость, и иногда на свадьбе *līkō* исполняется весьма почтенным певцом *(šāīr)*. Второй из публикуемых образцов *(Bībī-ǰān)* записан со слов поэта-профессионала, по имени Джангиян (младший, из района Йолотани).

Область народного творчества, где белуджская фантазия проявляется с особенной силой, почти не стесняемая условными рамками, это — сказки *(asmānak)*. Их содержание весьма разнообразно, но, повидимому, преобладают сказки волшебные, наполненные самыми невероятными приключениями и чудесами. Сказка обязательно должна начинаться словами: «было (не) было, кроме нашего с вами бога, (лучше) никого не было». Конец сказки также обозначается формулой: «я оттуда выскочил, завязал (!), для себя снискал благоденствие, для вас доставил невесту». Шаблонное начало и конец — единственное требование, предъявляемое к сказочнику: в этих пределах его свобода ничем не ограничивается.

Как почти все иранцы, белуджи увлекаются сказками и, начиная с десятилетних детей, готовы рассказывать их при всяком удобном случае. Избегают только сказок днем, хотя бы к тому имелся и досуг и повод. Это непринято, и некоторые поясняют, что если рассказать сказку днем, может случиться несчастье в доме, где она была рассказана. Другие боятся неприятных последствий для самого рассказчика, особенно опасаются, что он может стать «растерянным» *(sargardān abīt)* и не будет в состоянии принять определенное решение в затруднительном случае или, отправившись куданибудь, начнет сомневаться и колебаться, и в нерешительности вернется домой. Чтобы избежать этих нежелательных последствий, вторая из публикуемых сказок, рассказанная в неурочное время, днем, только в качестве образца, была лишена рассказчиком типичных начала и конца.

ОБРАЗЦЫ БЕЛУДЖСКОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА

Балач и Накиб

šugr in^{t} gō mē rabbai̯ dārā,
ništun bẹ rindai̯ daptarā.
Bālāč ō Nakībī kissawā^{n}:
Dūda mulukēn bē-gunā
γai̯šē na dārīt bẹ dilā
nīšta gō alk ō ṭakarā.
Sammī ǰanōzanē ēdā
ništa bẹ Dūdaäi̯ gwarā.
Bēbarg akai̯t nā-rawā,
råu̯t pa šikār ō šādīyā,
čīzē na dist ō bir gašt padā.
Sammīäi̯ gorumā ǰata.
Sammī biguštin pa dapā:
īṭi ta Dūda kam-xatā,
nē mardīäi̯ bōdišt tirā,
Bēbarg akai̯t nā-rawā
gorumā ruptin ša kā-čarā.
Dūda kẹ rummīt nun š-ēdā
kapt bẹ Bēbargäi̯ padā,
burt ō rasēnt āī rā.
ōdā bẹ dar-tankäi̯ dapā
ǰangān dō-dēmī laggita,
gorumā gardēnt bẹ padā.
Bēbarg bẹguštin pa dapā:
kau̯l int, mäi̯līn trā zindagā,
badnām kurtäi̯ rindäi̯ tahā.
yak aptagē nun gwast ša sarā,
Bēbarg š-ēdā rummita,
šutin bẹ Dūdāī sarā.
ōdā bẹ šāmānī ǰalā,
Dūda mulukēn bē-gunā
wāpta bẹ wābānī gālā;
γai̯šē na dārīt bẹ dilā.
Dūda ša wābā ḍikkita
säi̯ā rā kuštin rēsagā.
drēč ku gō Bēbarg nā-rawā,
Dūda γarībā kušt ēdā.
Bēbarg bẹguštin pa dapā:
Nakīb gulāmē ša ǰahā
Bālāč kasan int bẹ padā
kai̯ agīt ōnäi̯ ša man.
apt sāl gwastin ša sarā.
Bālāč yēr kapt ša kūā,
dōlānā sātīt brābirā:
gītī watī brāsäi̯ ǰanā
kai̯tī Nakībō ša darā,
ōdā ša mā bagäi̯ padā,
pursī ša mē alkai̯ ǰanā^{n}:
čē int š^{u}mäi̯ alkai̯ binā?
dōlān pa čī kurtant tawār?
zālān ǰawāb gardēnt padā:
Bālāč agīt brāsäi̯ ǰanā
bad bū Nakībō nā-rawā
īṭi Bālāč kam-xatā!
nē mardīäi̯ bōdiš tirā!
ta kẹ giräi̯ brāsäi̯ ǰanā,
baččē bẹdantin trā Xudā
bad-nām abaäi̯ rindäi̯ tā.

ar čand kẹ mard šērä̤i̯ narēn
zālä̤i̯ uzūrä̤i̯ nau̯kar int.
ā mard kẹ ʷōnānā girant,
iñgar ša zālān akanant;
sar-ǰāī singä̤i̯ lonḍar int
wābī talārānī sar int
sⁱyāyēn Nakīb gušt pa dapā
man kẹ gulāmē un ša ǰahā
Dūda mᵃna gipta pa bā,
yā Dūdaä̤i̯ ʷōnā girīn,
yā ai̯si sarā ziyānā kanīn,
kallī ō āp gō tōšagā
prēntī bẹ čapēn kōpagā
zāmā bẹ rāstēn panǰagā
šēwag būt bẹ ǰālä̤i̯ tagā.
Bālāč xayāl ku bẹ dilā:
ē kẹ brå̄u̯t, rindē pkušītī
bad-nām abäīn bẹ ālamā.
prēntī ǰanä̤i̯ sau̯nānā,
kapt bẹ Nakībōī padā
burt ō rasēntī āī rā
čē int, lālā, tī binā?
biyā brawan pīrä̤i̯ sarā.
ōdā Sultānä̤i̯ lañgarā
sä̤i̯ sāl miništin ǰāgawa.
Bālāč wābē dist ēdā:
pīra mnā dātī nun šapā
ramag akāi̯ant kū sarā
ǰuptīy akāi̯ant brābirā
yakē lagīt š-ē sarā
yakē lagīt š-ā sarā;
amēš int mnī ō tī binā.
Nakīb bguštin pa dapā:
Bālāč, ta mnindä̤i̯ bē γamā:
Bēbargä̤i̯ alk laḍḍita
ōdā bẹ dar-tankä̤i̯ dapā
bẹ Balxai̯ čāī sarā
ǰuptīy akāi̯ant brābirā
yakē lagīt š-ē sarā
yakē lagīt š-ā sarā.
gōn int Nakībō nā-rawā
goḍīt ō prēnīt čō nalā.
kaptant Nakībōī padā,
ǰista bẹ mā ǰālä̤i̯ tagā
Bālāč gōn int zām-ǰanēn
goḍīt ō prēnīt ša yak sarā.
Bēbarg bẹguštin pa dapā:
īṭi trā Bālāč kam-xatā
nē mardīä̤i̯ bōdišt tirā
čēr ä̤i̯ čō duzzēn tolāgā
wābā kušä̤i̯ brā-xundagā.
ta sī pkan ō biyā pa miḍā
warnā ša kullān dar rēčant
srēn basta ō čāḍ akanant
pa ǰistagēn mardä̤i̯ padā
čōn zindagā killant tirā.
Bālāč bẹguštin pa dapā:
ōdā kẹ ǰañgä̤i̯ hai̯-hai̯ int
rūba ō tolāg bä̤i̯ nä̤i̯nt
sakkā psāt ta watī sañgarā.
Bālāč akai̯t pa gōkalā,
Bēbarg trā mālum kurta ēdā!
tīrē na kašīyēn ǰata
pādai̯ čuṭun dāt ō šuta
ā čō sagā pariʸāt kurta
rindān tamāmēn anditant.
Bālāčä̤i̯ zāmä̤i̯ drippagā
Bēbargā zurta larzaga
nä̤i̯līt kučak pa gardagā.
Bēbarg bẹguštin pa dapā:
Bālāč kam pkan kēnagānā
rāǰä̤i̯ mūgä̤i̯mēn dutagā

yakē bgir ō mnind bēγamā.
Bālāč bārak kurtī dilā
bad bū Nakībō nā-rawā
īṭi Bālāč kam-xatā
ta giräi̯ si^{y}aläi̯ ǰanā
baččē b^{i}dant t^{i}rā Xudā
bad-nām aba^{y}äi̯ rindäi̯ tā
ar čand kẹ mard šēräi̯ nar int
zāläi̯ uzūräi̯ nau̯kār int
ša turān ō laǰān dar int
ā mard kẹ ^{w}ōnān agirant
iñgar ša zālān akanant
sar-ǰāī siñgäi̯ lonḍar int
čērgēǰ talārānī sar int
brāsī maza-dapēn loḍ int
brā-zākē tēzēn xanǰar int
gwār-zākē pullēn ispar int.
Bālāč bẹguštin pa dapā:
ānčō pkanīn, kasē ma kant
ūkē ma kant gō arzunā
garmēn lū^{w}ar gō čullūkā".
amrē Xudāwand ǰūḍ akant
rastar ō šērān miḍ adant
šēr bẹ pulangān sawār atant
Bālāč ō Nakībäi̯ kār atant.

Содержание песни заимствовано из предания о родовой вражде Дуды и Бебарга (ср. Longworth-Dames. Popular Poetry of the Baloches, XVIII, также его же статью в Folk-lore за 1902 г., стр. 252 сл.). Бебарг отбил и угнал стада, принадлежавшие вдове Самми, находившейся под покровительством Дуды. Дуда вступается за Самми и возвращает скот. Бебарг предательски нападает на Дуду и убивает его. Балач, малолетний брат Дуды, забывает о мести, и через семь лет хочет жениться на вдове брата. Но преданный брат Дуды, Накиб, пробуждает в нем чувство долга. Они отправляются для послушания к наиболее чтимой белуджами святыне *(langar)* Султана, известного, в качестве покровителя верблюдов (ср. упоминание о нем также в *līkō* о Каджир-джан, 12, стр. 670). Через три года святой старец посылает им во сне знамение и научает мести. Они с двух сторон нападают на Бебарга, и тот предлагает мир. Мирными переговорами песня оканчивается.

(Перевод)

Благодарение этой господней обители!
я воссел в совете рындов.
Вот повесть о Балаче и Накибе.
— Дуда́ справедливый и праведный —
не имеет он козней в сердце, —
пребывал с народом и племенем.
Вдова Самми́ здесь же
приютилась подле Дуды́.
Приходит Беба́рг недостойный,
идет на охоту и забаву;
ничего не нашел и возвращался назад,
напав на стадо Самми́.
Самми́ заговорила устами:
«Позор тебе, обездоленному Дуде!
нет мужества и запаха у тебя!
Бебарг приходит недостойный,
стада повыметал с пастбища».
Как снаряжается теперь оттуда Дуда́,
бросился вслед Бебаргу,
пошел и достигнул его:

там в устье ущелья-теснины
завязалась битва лицом к лицу;
стадо вернул обратно.
Бебарг заговорил устами:
«Слово, что не оставлю тебя в живых!
ты обесчестил (меня) среди рындов».
Одна неделя прошла теперь с той поры,
Бебарг оттуда снарядился,
отправился в поход на Дуду;
там в разгаре вечерней поры
Дуда справедливый и праведный
спал в беседе со снами;
не имеет он козней в сердце.
Дуда, от сна встрепенувшись,
троих убивал подряд;
но столкнулся с недостойным Бебаргом
и он убил здесь беднягу Дуду.
Бебарг заговорил устами:
«Накиб раб исконный,
следом Балач младенец, —
кто взыщет кровь на мне?»
Семь лет проходило затем.
Балач спускается с гор,
барабаны приводит в порядок;
он берет своего брата жену.
Приходит Накиб снаружи,
там сзади верблюжьего стада,
спрашивает у женщин этой округи:
«что готовится в вашей округе?
зачем зазвучали барабаны?»
Женщины возвращают ответ:
«Балач берет жену брата».
Разгневался Накиб недостойный:
«позор бездельному Балачу!
нет мужества и запаха у тебя!
вот ты берешь жену брата,
и если сына даст тебе бог,
обесчещен станешь ты среди рындов.
Как бы ни был мужчина подобен льву,
перед женщиной он как прислужник.
Те мужи, которые взыскивают кровь,
соблюдают воздержание от женщин;
изголовье (у них) — плоский камень,
сон их на вершине шалаша».
Устами сказал черный Накиб:
«хоть я и раб исконный,
за деньги взял меня Дуда, —
или взыщу кровь Дуды,
или единственную голову погублю».
Мех и воду и припасы
он положил на левое плечо,
с мечем в правой руке,
отправился в южную степь.
Балач подумал про себя:
«вот он пойдет, убьет его рынд,
обесчещен буду я в свете».
Он наложил развод на жену,
бросился вслед за Накибом,
пошел и нагнал его.
«Что ты, братец, задумал?
давай, отправимся к старцу».
Там в святыне Султана
три года пребывали на месте.
Балач однажды видел здесь сон:
«старец ныне помощь мне дал:
стадо овец идет по горам,
пара (волков) подходит напротив:
один хватает с этой стороны,
другой хватает с той стороны;
таков приступ и мой и твой».
Накиб заговорил устами:
«Балач, ты сиди безмятежно,
Бебаргово племя откочевало
туда к устью ущелья-теснины,
что́ возле Бальхова колодца».
Пара (как волки) подходит напротив:
один хватает с этой стороны,
другой хватает с той стороны.
Вот Накиб недостойный,
как тростинки, сечет и швыряет.
Бросились вслед за Накибом,
он побежал в ту южную степь.
Вот Балач, потрясая мечом,
сечет и швыряет с другой стороны.

Бебарг заговорил устами:
«Позор тебе, бездельный Балач!
нет мужества и запаха у тебя!
Ты прячешься, подобно вору-шакалу,
во сне убиваешь названного брата!
Ты сделай вызов и приходи на бой:
юноши стремятся из домов,
стянув пояс и горя рвением;
(если ты гонишься) за убегающим,
как оставят в живых тебя?»
Балач заговорил устами:
«там, где раздался шум битвы,
нет места лисе и шакалу;
ты на́крепко береги свой стан».
Крадучись подходит Балач, —
но вот тебя заметил здесь Бебарг!
Стрела пущена неудачно:
слегка задела ногу и скользнула, —
он, как собака, испустил крик,
а рынды все засмеялись.
От стука меча Балача
Бебарга ударило в дрожь;
даже собаке не даст пробежать!
Бебарг заговорил устами:
«Балач, умерь ненависть,
и лучшую девушку племени
возьми, и живи безмятежно».
Сжалось сердце Балача,
но разгневался недостойный Накиб:
«позор тебе, бездельный Балач!
ты возьмешь из рода жену,
и сына если даст тебе бог,
обесчещен ты будешь у рындов.
Как бы ни был муж подобен льву,
перед женщиной он прислужник,
он вне почета и чести.
Те мужи, которые взыскивают кровь,
соблюдают воздержание от женщин;
изголовье (у них) — плоский камень,
постель — на верху шалашей;
братом у них — меч с большим лезвием,
сыном брата — острый кинжал,
сыном сестры — украшенный щит».
Балач заговорил устами:
«как я поступлю, никто не поступит:
кабан не поступит с просом,
жаркое лето с мелкой рыбешкой».
— Завет установляет Господь,
хищным зверям и львам назначает войну.
Львы над барсами одержали победу.
Таковы были дела Балача и Накиба.

Султан Джум-джума («череп»)

yā ilāhim, yā ilāhim,
ālamaį nūrēn xudā!
azrati Isā rawān būt
pa šikār ō šādī^{y}ā.
distatī uškēn kaḍūlē
kapta barr ō bẹdīān.
kirm ō mōrān ǰā ku(r)ta,
mār ō zūmān rā ku(r)ta.
ē čē kasē bū̆ta kẹ
āta barr ō bẹdīān?
azrati Isā walīyēn,
čēwa pursāį ta m^{i}nā?
man kẹ atun pādšāē
nām-un Sultān ǰum-ǰuma.
ša manī ukm ō karārā
ič gida ākum na-w at,
rō dar-āt tā rō nišīnā
muččẹ ālam pa larzag at.
yak azār ǰwānēn sipāī
pa šikārā gō man at,

yak azār zanḍēn naryān at
zēn ō sanǰiš nuγra^{w} at,
yak azār kārāi̯ kanīz at
muč pa āpai̯ kašagā,
yak azār s^{i}yāēn gulām at
alγa-gōš wuštāt atan^{t},
yak azār pākēn suwāi̯l at
muč manī māi̯ēn ǰan at,
yak azār kārčāi̯ kassāb at
pa guranḍāi̯ kōṭagā.
ar kasē tālār ǰitā at
nān ō gōšt gō dummagā.
laškar-un bāz ō bisyār at
čō kẹ māšāi̯ dānagā,
čō kẹ māšāi̯ dānagā
kuntičāi̯ urtēn barā
māl-un bāz ō bisyār at
ša ganǰi Kārun gēštir at.
malka-mut zilli-ilāēn
kāi̯t pa sāāi̯ giptinā
kāi̯t pa sāāi̯ giptinā
kai̯ḍā kant čō lēḍawā
kai̯ḍā kant čō lēḍawā
prēntagī ša markabā.
muč-un ku(rt) šārāi̯ tabībā,
ar kas-un dārū dawā ku(rt),
ar kas-un dārū dawā ku(rt),
ič na būt dastgīr m^{i}nā:
ša dō čīzā γāpil atun:
ša namāz ō rōčagā.

(Перевод)

О боже, о боже,
боже, освещающий мир!
Святой Иса отправился в путь
для охоты и радости.
Он увидел высохший череп
упавший на сушь и пустыню.
Черви и муравьи там поселились,
змеи и скорпионы проложили дорогу.
Что это за человек был,
попавший в сушь и пустыню?
— Святой Иса угодник,
зачем спрашиваешь ты меня?—
— меня, который был царем,
по имени Султан Джум-джума.
Над моим приказом и правилом
вовсе не было владыки.
От востока до запада
весь мир был в трепете.
Тысяча молодых витязей
на охоту со мной отправлялись;
была тысяча откормленных коней
с седлами и сбруей из серебра;
была тысяча рабочих рабынь —
все для переноски воды;
была тысяча черных рабов —
с кольцами в ушах они стояли;
была тысяча ясных звезд —
все были моими луноликими женами;
была тысяча мясников с ножами —
разрубать бараньи туши.
У каждого человека был особый шатер,
хлеб и мясо с салом.
Мое войско было велико и многочисленно,
подобно зернам маша, —
подобно зернам маша
и мелким плодам кунджута.
Мое богатство было велико и обильно,
больше сокровищ Каруна.
Но ангел смерти, тень божья,
приходит взять душу;

приходит взять душу,
вот он опутывает как верблюда,
опутывает как верблюда,—
и вот уже сбросил с корабля (жизни).

Я всех собрал городских врачей,
и всякий давал мне лекарства и снадобья;
всякий давал мне лекарства и снадобья,
но не было никакой помощи мне:
я пренебрегал двумя вещами: 25
молитвою и постом.

Каджир-джан

Припев:

mnā armān Kaǰīr-ǰānī — У меня тоска по Каджир-джан,
parīäi̯ säi̯l bẹ čammānī — в ее глазах взгляд пэри.

(повторяется после каждого двустишия)

1 *kitābā b^{i}yār kẹ man b^{u}ānīn,*
kitābäi̯ mānī^{y}ā bzānīn.

ǰänikäi̯ āskīēn čamm ant,
ǰanōzan čillagäi̯ ḍamm ant.

ǰänikäi̯ brā ō baladā
ǰanōzan kapta pānādā.

ǰänikäi̯ čūčūkā sōr pkan
ǰanōzanā bgir ō gōr pkan
(|| ǰanōzanäi̯ xatā kōr pkan).

5 *ǰänikäi̯ ǰāmagā gwanḍ kan,*
ǰanōzanā gir ō kanḍ kan.

ǰänikäi̯ ǰāmagā ṭū kan,
ǰanōzanäi̯ dapā gū kan.

ǰänik ništa bẹ mē taxtā,
xudā prēnīt m^{a}nī baxtā.

ǰänik rusta čō mē tīrā
xudā prēnīt m^{a}nī gīrā.

ǰänik rusta čō anǰīrā
sarī kapta gō bad-šīrā.

10 *ǰänik zurta watī adatā*
bačak trusīt ša kiyāmatā.

kitābäi̯ bāragēn rāē
Kaǰīr-ǰān čārdaäi̯ māē.

ǰanikäi̯ māparr-ant zarrī
ša Sultānäi̯ kūā parrīt.

kalāmān gipta tī māsā
na pušīt mnī gulā xāsā
(|| kē trā na pušita xāsā).

kapōtäi̯ iššag ō šau̯kē
ǰänikäi̯ gardinäi̯ tau̯kē.

15 *sar-un kapta garībīyā*
dil-un mānta pa bībīyā.

(Перевод)

Принеси книгу, чтобы я прочитал
и узнал содержание книги

У девушки глаза, как у газели,
вдовы — как старые овцы в зимние холода.

От роста и изящества девушки
вдова привалилась на бок (от стыда)

У девушки мизинец окрась,
вдову возьми и брось в могилу
(|| вдовий след истреби).

Для девушки сделай короткое платье,
вдову возьми и закопай.

Для девушки сделай широкое платье,
вдове испражнись в рот.

Девушка сидит на возвышении, —
пусть бог пошлет ее на мой жребий!

Девушка вытянулась, подобно столбу в шатре, —
пусть бог пошлет ее на мою долю!

Девушка выросла, подобно фиговому дереву,
но голова ее попала к злодею.

Девушка уже овладела своими повадками (в любовной игре),
но юноша боится страшного суда.

Книги (т. е. прописной морали) дорога узка,
а Каджир-джан как месяц четырнадцатого дня (в полнолуние).

Девичьи косы украшены монетами,
она (невинна, точно) спускается с Султановой горы (после богомолья).

Писаниями поражена твоя мать:
не одевает она мой цветок в тонкие ткани
(|| потому что она не одела тебя в тонкие ткани).

У голубя порхание и вожделение,
у девушки на шее — ожерелье.

Моя голова попала на чужбину,
мое сердце осталось ради госпожи.

Биби-джан

pa-u̯tī sawābā
bdāi̯ mnī ǰawābā.

mēšanī xāl-pušt,
tī γamā mnā kušt.

pa mnī dilā bīt,
pōš tī tilā bīt.

dō dil ^{h}am-dil bīt,
ǰinnatāi̯ gul bīt.

šīpānk ša gazā,
čukkī ša sabzā.

dil gō xayālā,
rang čō palalā.

tī baḍōēn čammān
siyā pkanāi̯ pa man.

čādir tilāī
wada tīrmāī.

dasmāl tī dastā,
γand sarāi̯ basta.

ǰālā di^{y}ātē,
Bur-ǰān xäyātē.

wābäi̯ čō āskā,
prēn̯čīn tī bāskā.

sittäi̯ nar āskī,
prušant tī bāskī.

pōz ō pōz-bandäi̯
pūxäi̯, na ^{h}andäi̯.

kā^{h}äi̯ ō kōštäi̯,
mnī dilā prōštäi̯.

ništagäi̯ kūkī,
tī lunṭā čukkī^{n}.

kalla-dār drammē,
a^{w}ulū čammē.

guṭā tī tau̯kē
gardäi̯ pa šau̯kē.

guṭā tī pōtē
sabzēn kapōtē.

guṭā tī lāl ant
ša ikkī^{y}ā ǰāl ant.

mōrag kattār ant
bẹ gōdan s^{u}wār ant.

biyā, bra bāgäi̯ tā,
šalwār tāγäi̯ tā.

pollūk tī pōzā,
guṭ čō surōzā.

šīpōl naläi̯ tā,
ta biyā mnī diläi̯ tā.

tī si^{y}āēn gidana,
tī wašēn lisāna.

tī kučak gwak kant,
dil-sōča ǰak kant.

šap kẹ karār int,
tī kau̯šäi̯ tawār int.

gēs tī panā int
dastäi̯ čamā int.

tī dantān ridēn ant
tī lunṭ kāgadēn ant.

au̯r ant ō gwāt ant
dōstäi̯ sau̯γāt ant.

Mārī ō Taǰan,
dōstäi̯ padā bǰan.

Mārī gālōw ku,
dōstā kulåw ku.

čalla tī čār ant
zargaräi̯ kār ant.

čalla tī šaš ant,
sōräi̯ sīm-kaš ant.

suwār bäi̯ biyānā,
säi̯l pkan ǰiyānā.

suwār bäi̯ komai̯tā
ēr pkap ǰūwäi̯ tā.

kalladār tī guṭā,
čukkīn tī lunṭā.

kalladār guṭī,
srēnī yak muṭi.

mnindan am-zānā,
čūšīn tī zwānā.

baḍḍī batē bīt
bēdāį šatē bīt.

āpā ma kan gil,
trakkīt mnī dil.

tī lāpā zāgē,
mnī dilā dāgē.

ǰālāį watan bīt,
dastmāl čakan bīt.

ša dilāį dūtā
sar ǰanāį lūtā.

kau̯šā pādā pkan,
ša dōstā salā pkan.

kau̯šān čangakī,
biyā, mnī kaǰakī.

(Перевод)

Ради своего спасенья,
дай мне разрешенье.

Овечка с отметиной на спине,
твоя скорбь меня убила.

Будет по моему сердцу,
будет у тебя платье из золота.

Пусть будут два сердца согласны,
пусть будет райский цветок.

Как трость из (дерева) газ,
ее поцелуй из свежести.

Когда сердце в задумчивости,
цвет лица как блеклая солома.

Твои глаза молодой газели
почерни ради меня.

Золотое покрывало
осенней поры.

В твоих руках платок,
а в нем завязан сахар.

К югу (вниз) есть деревня,
там есть Бур-джан швея

Ты спишь как газель,
я обниму твою руку.

Ты прыгаешь, как самец газели, —
сломятся твои руки!

Нос укутан покрывалом,
ты молчишь, не смеешься.

Ты приходишь и стоишь,
мое сердце разрываешь.

Ты села спесиво, —
я поцелую твои губы.

Много калладаров (т. е. золотых монет в ожерелье),
глаза молодой газели.

На твоей шее ожерелье,
ты ходишь спесиво.

На твоей шее повязка,
как смуглый голубь.

На твоей шее рубины
пониже адамова яблока.

Кораллы рядами
оседлывают грудь.

Давай, пойдем в сад, —
штаны лежат в нише.

Серьга в твоем носу,
горло, как скрипка.

Свист в флейте,
приди в мое сердце.

Твой черный шатер,
твой приятный язык!

Твоя собака лает,
милый друг кашляет.

Ночью, когда стихнет,
слышен звук твоих туфель.

Дом — твой покров —
близок, как глаз.

Твои зубы — ровными рядами,
твои зубы (белы), как бумага.

Дожди и ветры —
подарки от друга.

О Мерв и Теджен!
иди вслед за другом.

В Мерве поспели дыни,
пошли известие другу.

У тебя четыре перстня,
они — ювелирной работы.

У тебя шесть перстней,
они — из золотой проволоки.

Сядь верхом на жеребенка,
сделай прогулку по свету.

Сядь верхом на скакуна,
спустись в арык.

Калладар у тебя на шее,
целую тебя в губы.

Калладар на ее шее,
ее стан с кулак величиною.

Сядем колено к колену,
я буду сосать твой язык.

Пусть будет (возлюбленная), как пестрая утка,
пусть будет, как ивовая трость!

Не взмучивай воду,
мое сердце разрывается.

В твоем животе ребенок (от другого),
в моем сердце язва.

Пусть будет родина на юге,
пусть будет вышитый платок.

От дыма в сердце
преклоню голову в пустыне.

Надевай на ноги туфли,
у друга спроси совет.

Туфли с крючками,
приди, ты с завитками.

Сказки

I

1 *būt būt, čap ša xudā́ kásē (gētír) na būt.* 2 *yak wáxtē at, ḍōñkē wa yak rōtíñkē at.* 3 *ē rōtíñk gúštī: bʻyā, brawán, yak ǰā́ē ārusī́ē ast. ḍōñk gušt: šar, brawán.* 4 *rōtíñk dēmā būt, dōñk bẹ āī́ padā́ būt.* 5 *ē šútant bẹ mā ārusī́äi̯ā, bāzḗn nān ō gṓštē wártant, wat rā sḗr kurtant.* 6 *šamṓdā pádā watī́ ǰāgā́ ātant, bẹ ráā yak ǰwákkē b-ēšā́nī dēmā́ dár āt.* 7 *ē ḍoñk gúštī: ta kup pkan. rōtíñk gúštī: tá kup pkan.* 8 *ḍōñk kup kurt, āpā́i̯ miānǰī́nā kapt. rōtíñk andít, andít, trakkítī.* 9 *šamódā ǰístun ō bástun, pa wat īmā́nī āʷúrtun paʻ ta dištárē.*

(Перевод)

1 Было было, кроме нашего с вами бога, никого (лучше) не было. 2 Было время, был комок земли, и была кишка. 3 Кишка сказала: «давай, пойдем, в одном месте есть свадьба». Комок земли сказал: «хорошо, пойдем». 4 Комок земли был впереди, кишка сзади него. 5 Они прошли к месту той свадьбы поели много хлеба и мяса, насытились. 6 Пошли назад во-свояси. По дороге попалась им на встречу канава. 7 Комок земли сказал: «ну, прыгай!» Кишка сказала: «ты прыгай!» 8 Комок земли прыгнул, и упал в середину воды. Кишка смеялась — смеялась и лопнула. 9 Оттуда я выбежал, завязал, для себя снискал благоденствие, для тебя привел невесту.

II

1 *yak wáxtē yak pādšā́ē at.* 2 *pādšā́ yak brā-zā́kē dāšt.* 3 *pādšā́ yak ǰāníkē dāšt.* 4 *amḗ pādšā́äi̯ brā-zā́k watī́ pisā́ gušt kẹ: mnī nākṓäi̯ ǰāníkā pa man alā́s pkan.* 5 *ē pādšā́ šut watī́ brāsā́i̯ā.* 6 *watī́ brāsā́ gušt kẹ: watī́ ǰāníkā bẹ mnī zāgā́ bdäi̯.* 7 *pādšā́ gušt kẹ: mnī ǰāník watī́ ixtiārā wat dārī́t.* 8 *ǰāníkā sṓč kurtant.* 9 *ǰāník gušt kẹ: Nēkī-dar-ǰiyā́näi̯ unárā pa man biyā́rīt, guḍá girī́n-ī.* 10 *ē šut, watī́ zāgā́ gušt kẹ: ǰāník amē rang gušt:* 11 *Nēkī-dar-ǰiyā́n unár dārī́t kẹ yak sālág mudát dārī́t,* 12 *kẹ yak sālā́gā unárā bzū́rīt am kušī́t-ī, ma bzū́rīt am kušī́t-ī.* 13 *ē čōrī́äi̯ pis watī́ zāgā́ burt bẹ Nēkī-dar-ǰiyā́näi̯ā.* 14 *Nēkī-dar-ǰiyā́n gušt kẹ: ātágit, mníndit.* 15 *Nēkī-dar-ǰiyā́n šut pa*

šikā́rā, ē zāg amḗdā mǔjúl-gwāzī́yā kurt. 16 *dístī, ša burzágā ḍṓnkē kapt. sai̯^{l} kúrtī kẹ: mazánēn kuškē burzḗn.* 17 *amē burzḗn γásräi̯ sarā́ ǰäníkē.* 18 *ē ǰäník gúštī: ai̯ čōrī́, ta Nēkī-dar-ǰiyā́näi̯ unárā amē-rangī́^{y}ā zū́räi̯?* 19 *čōrī́ gušt kẹ: napá čōn kanī́n?* 20 *ǰäník gušt kẹ: mnā girā́i̯ kẹ man trā nišā́nā dāī́n.* 21 *čōrī́ gušt kẹ: ān, man trā girī́n.* 22 *ǰäník wānt, pa wāntínā rā́ē pai̯dā́ būt.* 23 *ē ǰäník Nēkī-dar-ǰiyā́näi̯ ǰäník at.* 24 *ē ša Nēkī-dar-ǰiyā́n pa ilmā́ puxtatír at.* 25 *čōrī́ amḗdā tā yak sāl wānt.* 26 *Nēkī-dar-ǰiyā́n kẹ ḗdā ma bū́tin, šut bẹ ǰäníkäi̯ā, ṓdā wānt. agá ḗdā bū́tin, na šut.* 27 *tā yak sāl ša Nēkī-dar-ǰiyā́n puxtatír būt.* 28 *sā́lē kē purrā́ būt, čōrī́äi̯ pis āt pa padā́i̯ kẹ bárt-ī.* 29 *gušt kẹ: ta Nēkī-dar-ǰiyā́näi̯ unárā zurtágā na kanā́i̯, biyā́ brawán, kẹ trā kušī́t.* 30 *zāg gušt: šarr, brawán. ē šútant, ša pádāi̯š Nēkī-dar-ǰiyā́n āt.* 31 *Nēkī-dar-ǰiyā́n zā́gē dāšt, wātī́ zāgā́ sṓč kurt kẹ: guǰā́ šut?* 32 *zāg gušt kẹ: pisī́ āt ō búrtī.* 33 *Nēkī-dar-ǰiyā́n padā́i̯š kapt.* 34 *amā́ zāg wát rā yak lēḍáē kurt.* 35 *watī́ pisā́ gušt kẹ: mnā bā́ kurtäi̯, mnī au̯sā́rā ma dā́i̯. agar ar čínka zar trā dā́tant, mnī au̯sárā ma dā́i̯.* 36 *Nēkī-dar-ǰiyā́n āt, dístī kẹ ē wat rā lēḍā́ē kurtá.* 37 *Nēkī-dar-ǰiyā́n ša dēmā́i̯s šut ō wat rā tāǰírē kurt, panǰā́ uštír bār bastá au̯sā́r kurt ō āt.* 38 *ḗdā āt, pīra-márdā gušt: uštírā bā kanā́i̯ yā na kanäi̯?* 39 *pīra-márd gušt kẹ: ān, bā́ kanī́n.* 40 *gušt kē: čínka rā daā́i̯?* 41 *gušt kẹ masalán yā pānzdá čirwā́n yā bīst čirwā́n.* 42 *gušt ke: šarr, girī́n, gušt: girī́n-ī, au̯sā́rā ^{y}am bdäi̯.* 43 *gušt kẹ: au̯sā́rā na dāī́n.* 44 *gušt kē: trā ša mnī uštirán yak uštírā gō bā́rā dāī́n. gušt kẹ: na dāī́n.* 45 *gušt kẹ: amḗ panǰā́ uštírā gō bā́rā múčānā trā dāīn, amḗ au̯sā́rā am bdäi̯. gušt kẹ: dāī́n.* 46 *dāt uštírā. Nēkī-dar-ǰiyā́n burt.* 47 *ē čōrī́äi̯ pis Nēkī-dar-ǰiyā́nā drust na kurt.* 48 *ē pīra-márd panǰā́ uštírā burt, ā-kaštírā kẹ šut, ar ǰárrē bẹ watī́ ǰahā́ šut. pīra-márd bẹ mai̯dā́nā mānt bē uštír.* 49 *ā uštírā Nēkī-dar-ǰiyā́n burt watī́ gēsā́, watī́ zāgā gušt kẹ: kārčā́ b^{i}yār kẹ uštírā pkušī́n.* 50 *Nēkī-dar-ǰiyā́näi̯ ǰäník amā́ kārčā́ čēr kurt, watī́ brāsā́ gušt kẹ: kārč wadī́yā na bīt, pisā́ bguš kẹ bā́i̯t, wadī́ pkant.* 51 *watī́ pisā́ tawā́r kurt kẹ: kārč wadī́^{y}ā na bīt, bi^{y}ā́, wadī́ pkan.* 52 *pisī gušt kẹ: bi^{y}ā, uštírā psāt, man wadī́^{y}ā kanī́n.* 53 *ē čōrī́ ō ǰäník ar dō šútant.* 54 *pisī́ āt pa kārčā́i̯ gaštínā, uštírā bẹ zāgā́i̯ dastā́ dāt.* 55 *ǰäník watī́ brāsá gušt kẹ: uštírā bil kẹ āp b^{u}ārt kẹ tunnág int.* 56. *čōrī́ gušt ke: uštír ā́pā na wārt.* 57 *ǰäník gušt ke: au̯sā́rā ša sarā́i̯ bzūr kẹ uštír ā́pā wārt.* 58 *čōrī́ uštíräi̯ au̯sā́rā ša sarā́i̯ zurt.* 59 *uštír māī́^{y}ē būt, wat rā bẹ āpā́i̯ tā prēnt.* 60 *čōrī́ tawā́r kurt watī́ pisā́: biyā́ kẹ uštír bẹ āpā́i̯ tā kapt.* 61 *Nēkī-dar-ǰiyā́n āt ō wat rā saglāū́^{y}ē kurt, bẹ āpā́i̯ tā prēnt, káptī*

bẹ māī́äi̯ padā́, rasēntág na kúrtī. 62 *ā čōrī́ dár kapt, wat rā kapṓtē kurt, pír kurt. pir kurt ō šut, amā́ watī́ nākṓäi̯ tā ništ.* 63 *amā́ bāg apt sāl at kẹ gúlā ná^y ā^{w}úrt, ē bẹ ništ amḗ bāg múčī gul ā^{w}úrt.* 64 *wat yak gúlē būt, bāgwā́näi̯ dastā́ kapt.* 65 *bāgwā́n ḗšā burt, bẹ pādšā́ dāt kẹ: tī bāg gul kurt.* 66 *Nēkī-dar-ǰiyā́n ša āpā́i̯ dár kapt, dist kẹ čōrī́ wat rā kapṓtē kurt ō pir ku(rt).* 67 *Nēkī-dar-ǰiyā́n wat rā šāīnákē kurt ō padā́i̯ kapt.* 68 *šut bẹ mā pādšā́^{y}äi̯ bāgā́, dist kẹ amḗ gul amāī́ kār ant, ammā́ ǰíndī ēdā́ näi̯nt.* 69 *säi̯^{l} kurtá: bẹ pādšā́^{y}äi̯ dastā́ int.* 70 *wat rā yak malángē kurt ō šut bẹ pādšā́äi̯ā kẹ: amḗ gulā́ bdäi̯ bẹ man.* 71 *pādšā́ γār kurt kẹ: apt sāl int kẹ mnī bā́g gul na kurtá, nū^n kẹ gul kurtá, ta ša man aloṭā́i̯. na dāī́n trā.* 72 *ē maláng šut. aī́däi̯ rōčā́ āt.* 73 *gušt kẹ: marṓčī aī́däi̯ rōč int, bdäi̯ amḗ gulā́ bẹ man.* 74 *pā́dšā́ γār kurt, amḗ gulā́ ǰat bẹ ḍigárā.* 75 *ē gul kunčítäi̯ dānág būt, pāš-pāš būt.* 76 *wat yak dānágē kuntíč būt, pādšā́äi̯ kau̯šā́i̯ tā kapt.* 77 *Nēkī-dar-ǰiyā́n yak galá múrgē būt ō binā́ bẹ dānṓkäi̯ čitínā būt.* 78 *ā čōrī́ ša kau̯šā́i̯ tā dár kapt ō šagā́lē būt, binā́ bẹ amḗ murgā́nī giptínā būt, murgā́nā yak-yak gipt ō wart.* 79 *duwārág wat mardúmē būt.* 80 *pādšā́ ai̯rā́n mānt. gušt kẹ: čē sabábē?* 81 *čōrī́ gúštī kẹ: ē Nēkī-dar-ǰiyā́n int. man wártun-ī, š-āī zōrák bū́tun.* 82 *čōrī́ šut, Nēkī-dar-ǰiyā́näi̯ ǰäníka gipt.* 83 *duwārág āt, pādšā́äi̯ ǰäníkā am gipt.*

(Перевод)

1 Некогда был царь. 2 У царя был племянник (сын брата). 3 У царя была дочь. 4 Этот царский племянник сказал своему отцу: «выдай за меня дочь моего дяди». 5 Этот царь пошел к своему брату. 6 Сказал своему брату: «отдай свою дочь за моего сына». 7 Царь сказал: «моя дочь свободна сама выбрать». 8 Спросили девушку. 9 Девушка сказала: «пускай он принесет мне искусство Неки-дар-джиана («мирское благо», так звали волшебника), тогда я возьму его». 10 Он пошел и сказал сыну: «девушка так сказала: 11 «Неки-дар-джиан обладает искусством, и ему представлен годовой срок: 12 если кто втечение года овладеет его искусством, того он убивает, а кто не овладеет, также убивает». 13 Отец этого юноши отвел его к Неки-дар-джиану. 14 Неки-дар-джиан сказал: «пришли, так садитесь». 15 Неки-дар-джиан отправился на охоту, а юноша принялся тут играть в бабки; 16 вдруг увидел, сверху свалился комок. Посмотрел, оказывается там большой и высокий замок, 17 а на верху этого высокого замка девушка. 18 Эта девушка сказала ему: «так-то юноша, ты постигаешь премудрость Неки-дар-джиана!». 19 Юноша сказал: «что же поделаешь?». 20 Девушка сказала: «возьмешь меня, если я научу тебя?»

21 Юноша сказал: «да, я тебя возьму». 22 Девушка прочитала (заклинание); от чтения появилась дорога. 23 Эта девушка была дочь Неки-дар-джиана. 24 Она в науке была еще более сведущей, чем Неки-дар-джиан. 25 Юноша целый год учился здесь. 26 Как только Неки-дар-джиана не было, он уходил к девушке и там учился; если же он был, не уходил. 27 Втечение года он стал более сведущим, чем Неки-дар-джиан. 28 Как только год исполнился, отец юноши пришел за ним, чтобы увести его; 29 сказал: «ты не сможешь овладеть искусством Неки-дар-джиана; давай, пойдем, а то он убьет тебя». 30 Сын сказал: «хорошо, пойдем». Они пошли, а тотчас за ним пришел Неки-дар-джиан. 31 У Неки-дар-джиана был сын; он спросил своего сына: «куда он (юноша) делся?» 32 Сын сказал: «приходил его отец и увел его». 33 Неки-дар-джиан бросился вслед за ними. 34 Тот юноша обратился в верблюда; 35 сказал своему отцу: «будешь меня продавать, не отдавай моей упряжи; сколько бы денег тебе ни давали, упряжи не отдавай». 36 Неки-дар-джиан подошел, увидел, что он обратил себя в верблюда. 37 Неки-дар-джиан пошел к ним на встречу и обратил себя в купца: снарядил пятьдесят верблюжьих вьюков, нагрузил их и подошел. 38 Подошел сюда и сказал старику: «продаешь верблюда или нет?». 39 Старик сказал: «хорошо, продам». 40 Он сказал: «за сколько отдашь?». 41 Сказал, например, пятнадцать или двадцать червонцев. 42 Он сказал: «хорошо я беру». Сказал: «беру его, но ты отдай и упряжь». 43 Сказал: «упряжь не дам». 44 Сказал: «я дам тебе из моих верблюдов одного верблюда с его вьюком». Сказал: «не дам». 45 Сказал: «всех этих пятьдесят верблюдов со вьюком дам тебе, только отдай мне эту упряжь». Сказал: «отдаю». 46 Отдал верблюда. Неки-дар-джиан (взял и) повел. 47 Отец того юноши не узнал Неки-дар-джиана. 48 Старик повел пятьдесят верблюдов, но как только отошел подальше в другую сторону, все они стали зарослями по своим местам. Старик остался в степи без верблюдов. 49 А того верблюда Неки-дар-джиан отвел к себе домой и сказал своему сыну: «принеси нож, я зарежу верблюда», 50 Дочь Неки-дар-джиана спрятала нож и сказала своему брату: «ножа не найти, скажи отцу, пусть придет, отыщет». 51 Он своему отцу закричал: «ножа не найти, поди сюда, отыщи». 52 Отец сказал: «поди сюда, подержи верблюда, я отыщу». 53 Сын и дочь пошли вдвоем. 54 Отец принялся искать нож, а верблюда передал сыну. 55 Девушка сказала своему брату: «дай верблюду попить воды, он хочет пить». 56 Юноша сказал: «верблюд не пьет воду». 57 Девушка сказала: «сними с него упряжь, пусть верблюд напьется». 58 Юноша разнуздал верблюда. 59 Верблюд обратился в рыбу и бросился в воду. 60 Юноша закричал отцу: «поди сюда, верблюд бросился в воду». 61 Неки-дар-джиан подошел и превратил себя в выдру, бросился в воду, кинулся за рыбой, но настичь не смог. 62 Тот юноша выскочил, обратил себя в голубя, полетел; полетел и исчез, спустился в саду своего дяди. 63 А уже семь лет, как тот сад не цвел; как только он спустился, весь тот сад сразу зацвел. 64 Сам он обратился в цветок и попал в руки садовнику. 65 Садовник

понес его и отдал царю: дескать, твой сад зацвел. 66 Неки-дар-джиан выскочил из воды, увидел, что юноша обратил себя в голубя и полетел. 67 Неки-дар-джиан превратил себя в сокола и полетел по его следам, 68 направился к саду того царя, увидел, что эти цветы его дело, но самого его там нет. 69 Посмотрел: он в руках у царя. 70 Превратил себя в нищего (юродивого) и пошел во дворец к царю: дескать, дай мне этот цветок. 71 Царь разгневался: дескать, семь лет уже, как мой сад не цвел, а теперь, когда он дал цветы, ты их требуешь: не дам! 72 Нищий ушел. В день праздника пришел; 73 сказал: «сегодня день праздника, дай мне тот цветок». 74 Царь разгневался, бросил тот цветок на землю. 75 Цветок обратился в семена кунджута, они рассыпались. 76 Сам же (юноша) превратился в кунджутное зерно и завалился под царский башмак. 77 Неки-дар-джиан сделался стаей кур и принялся клевать зерна. 78 Тот юноша выскочил из-под царского башмака и превратился в шакала, принялся хватать куриц; куриц хватал одну за другой и съедал. 79 Вновь обратился в человека. 80 Царь изумился, сказал: «что за причина?» 81 Юноша сказал ему: «это Неки-дар-джиан, я его съел, я оказался сильнее, чем он». 82 Юноша пошел, взял дочь Неки-дар-джиана. 83 Вновь пришел и взял также царскую дочь.

Ив. Зарубин.

Из культурного прошлого ингушей

Редко где проблема культурного смешения, в самом широком смысле слова, так резко выступает на первый план и приковывает к себе тотчас же исследовательское внимание, как на Кавказе: здесь заключен особый методологический интерес изучения кавказских народов. Географическое положение кавказского перешейка на рубеже двух культурных миров, старого переднеазиатского и более молодого южнорусского, на протяжении доступного нам теперь, уже многовекового исторического периода клало свой отпечаток на судьбу его разноязычных насельников. Победа осталась, в конце концов, за севером, Кавказ в целом прочно вошел в орбиту европейского культурного влияния, идущего через русское русло. От внимательного наблюдения не может ускользнуть историческое преемство в борьбе за культурную гегемонию на Кавказе таких культурных стихий, как скифо-сарматская (аланская), затем хазарская, половецкая (кипчацкая), монгольская и, наконец, с XVI в. русская. Этому натиску с севера противостояли еще более разнообразные влияния, шедшие от культурных стран Передней Азии и Балканскаго полуострова. На окончательной судьбе перешейка сказалась, без сомнения, существенная разница подступов к Кавказу северного и южного, удобства первого и невыгоды второго: потому-то исход последней борьбы за обладание Кавказом Персии, Турции и России получает свое объяснение при одном лишь внимательном взгляде на карту.

Исторический процесс, ясный здесь в широких контурах, необычайно сложен и запутан в частностях. Главная трудность на пути разрешения возникающих в этой связи вопросов — совершенная недостаточность, а вместе с тем и неизученность имеющихся источников. Местная историческая традиция становится, в лице грузинской историографии, лишь с XI в. на прочную почву, когда впервые интересы местных культурных кругов воз-

вышаются до общекавказского масштаба.[1] Известна печальная судьба местной, южнорусской историографии для всего древнего и средневекового времени: своих, сохранившихся удовлетворительно историков не знает ни Алания, ни Хазария, ни Золотая Орда. С другой стороны, скудость надежных местных сведений о домусульманской Персии находится в вопиющем противоречии со значительностью культурной роли древнего Ирана, в особенности сасанидского времени, в исторической жизни народов Кавказа. Такое положение исторической традиции обязывает исследователя прошлых судеб народов Кавказа к тщательному использованию косвенных источников, служащему к достижению той же цели. К одним из важнейших относится, без сомнения, язык, сохраняющий в себе следы всех более или менее значительных влияний, разновременно испытанных говорящим на нем народом.

Ингуши, которые послужат в дальнейших строках предметом нашего внимания, относятся к числу тех коренных народностей Кавказа, обстоятельства и время появления которых на той территории, где их застает история, останутся вероятно навсегда скрытыми от нашей любознательности. Признак, по которому они выделяются в науке из массы своих соседей — их ингушский язык, основной, с точки зрения этнической классификации, хотя и не единственный для нас,[2] принцип деления. По этому признаку они входят, как часть, в состав чеченской группы наречий, занимающей промежуточное положение между восточной группой горских языков, с которой они связаны интимными узами, и более далекой западной (черкесы, абхазы). Не совсем точно утверждение первого исследователя чеченского языка, П. К. Услара, писавшего о чеченцах (включая ингушей): «уроженцы двух противоположных концов Чечни без затрудения могут разговаривать друг с другом, за исключением разве джераховцев, которые говорят весьма измененным наречием».[3] Противоположение языка одних джераховцев (живущих

[1] Армянская литература в целом развивалась в территориально слишком удаленных от центрального Кавказа районах, чтобы служить нам для более ранней эпохи в интересующем нас отношении. Анонимная география, приписываемая М. Хоренскому, была бы, конечно, немыслима без Птолемея, как отправной инстанции.

[2] Ср. Н. Я. Марр. Племенной состав населения Кавказа. Пгр. 1920, стр. 7 сл., стр. 21 сл. и спец. об ингушах стр. 44—45.

[3] П. К. Услар. Чеченский язык (изд. 1888 г.), стр. 2. Интересно указание Лаудаева, цит. ниже соч., стр. 39, что «шатоевцы неохотно зовут себя нахчоями (sc. чеченцами в смысле Услара), что происходит от их прежних враждебных отношений к чеченцам». Ср. у него же, стр. 3—5 «названия обществ чеченского племени и их значения».

на крайнем западе чеченской территории, у Военногрузинской дороги) всей массе чеченских наречий не согласуется с теми сведениями, которыми располагает в настоящее время кавказское языкознание. Руководствуясь материалами лингвистической анкеты, производившейся в связи с первой переписью 1897 г., и записями, произведенными в 1926 г. в Кахетии автором этих строк, мы получаем следующую картину распределения диалектов: кроме джераховцев, языком, имеющим некоторые существенные фонетические, морфологические и лексические особенности, характеризующие ингушский язык в отличие от прочих чеченских наречий, говорят 1) жители Мецхальского, Хамхинского и Цоринского обществ горной Ингушии; 2) жители всех плоскостных аулов, расположенных в районе верхнего течения рр. Камбилеевки, Сунжи, Ассы и отчасти Фортанги, за исключением группы аулов, расположенных в стороне, на территории известных в истории XVI—XVIII вв. малокабардинских Ахловых кабаков, где один аул Пседах (< каб ɸsə daħe 'красивая река' resp. 'хорошая вода') характеризуется чеченскими особенностями,[1] как напр. tqhiesnæ 'девятнадцать', zudæ 'жена, женщина', kujg 'рука', stigil 'небо', doacun, joacun 'короткий', stæk 'человек', chačux̂ 'до̀ма'; 3) так наз. (по-грузински) кистинские общества верховьев Аргуна, в частности общества Саханойское[2] и Маистское[3] б. Тифлисской губ. и Хельдиароевское[4] Аргунского округа. В недавнее сравнительно время (XIX в.) из указанных обществ выселилось в Панкисское ущелье (верховья кахетинской Алазани) небольшое количество кистин, образовавших селения Джаколо (žoqhælæ jurt) и Дуисопели (duvjurt) и занявших селения Омало (omæl), Хорджа (xoržænie) и др. По сведениям Радде, собранным в 1876 г., кистины имелись также в тушинском селении Чиго (Дартлоское общ.),

[1] Транскрипция чеченских (ингушских, цовских) слов, встречающихся далее в тексте унифицирована и основана на ингушской транскрипции З. К. Мальсагова, с необходимым уточнением вокализма (*uo* и *o* вместо *o*, *ie* и *e* вместо *e*, *ij* и *i* вместо *i* и, наконец, *uv* и *u* вместо *u*).

[2] Саханойские кистины называются по-ингушски melxij. Интересно отметить более древнюю (resp. диалектическую) форму этого названия, сохраненную у хевсур, именно მითხო (на старых русских картах Митхо); так же называют их и цова-тушины, для которых форма mitxo закономерна.

[3] Хевсурское მაისტვი, ингушское mhæjstuo. Форма Мааст встречается в любопытных преданиях у чеченцев (записи Лаудаева, цит. ниже соч., стр. 25 и 50). Ср. Берже. Чечня и чеченцы. Тифлис, 1859, стр. 124, 125, где название это имеет форму Мээстэ.

[4] Собств. значит 'находящееся по ту сторону реки', sc. Аргуна, чеченск. xildijx̂æruo, цовское xildax̂row. Ср. груз. პირიქითელი (собств. 'потусторонний', название части тушин, говорящей по-грузински)=цова-тушинское dax̂maxkrow 'пирикителец'.

в грузинском сел. Зенамхари (Земо-Тионетское общ.) и в селениях Бахтриони и Хорбало. В настоящее время встречаются они же в некоторых грузинских селениях Кахетии, как Артана (Напареульского общ.), Ахметы и др. Записи слов, производившиеся в указанных селениях, показывают такие ингушские особенности, как tqhiestæ 'девятнадцать', siesæk 'жена', kulg resp. kulk 'рука', sigil 'небо', loac 'короткий', sæk 'человек', chæghæš 'дòма'; 4) на крайнем востоке чеченской территории, в Хасав-юртовском округе, некоторые селения (каковы: Чанка-юрт, Акбулат-юрт, Кара-су, Голайты и Бильт-аул) проявляют известные ингушские особенности (siesyk, kulük, sigil, sak, lacun), причем предания объясняют эти особенности сравнительно недалеким ингушским происхождением жителей. Следует еще заметить, что произношение *s* (вместо обычного *st* в начале некоторых слов в чеченском) характеризует всю нагорную полосу Чечни, вплоть до чеченцев Андийского округа в Дагестане (отмечено для Итум-Кале, Чаберлоя и т. д.). Все перечисленные районы образуют, таким образом, в настоящее время особую разновидность чеченского языка, которую мы можем назвать условно ингушской, противополагаемой собственно чеченской группе наречий, начинающейся непосредственно к востоку от Фортанги, по течению р. Нетхой, Шалаж, Гехи[1] и проч. Аккинское общество (в верховьях западных притоков Гехи) ныне относится уже к чеченцам.

Не совсем так обстоит дело с точки зрения самих ингушей. Если национальное самосознание коренного ингуша Хамхинского общества, называющего себя ghalgha 'галгаец' примирится, исходя из факта значительного смешения в наиболее населенной части страны, на плоскости, с причислением к себе жителей Мецхальского общества, так наз. fäppij ('веппинцы' по старой русской терминологии), то считать себя в ближайшем родстве с melxij (см. стр. 683, прим. 2) не согласится, вероятно, никто. В устах плоскостного ингуша выражение yz melxie vae 'он мѝтхоевец', равнозначно словам: 'он бессо-

[1] В верховьях Гехи расположено урочище næšæx, легендарная колыбель чеченского народа. Самое национальное название чеченцев (næxčuo 'чеченец') естественнее всего производит отсюда (næšxuo > næxčuo). Лишены всякого научного значения такие народные этимологии, как приводимые Лаудаевым (Сборн. свед. о кавказских горцах, вып. VI (1872 г.), ст. Чеченское племя, стр. 3—4) — он производит чеченск. noxčuoj от слова nexči 'сыр' в смысле 'люди, изобилующие сыром' — и другими авторами. Ив. Попов, в «Сборн. свед. о Терской области», вып. I, стр. 263—264, пишет: «Придерживаясь строгого исследования, можно заметить, что нашаховский язык совершенно сходен только с языком галгаевцев, который имеет небольшую разницу с наречием шатоевцев, чеченцев и ичкеринцев». Сведение относится к 1874 г.: современной картине наречий оно не соответствует.

вестный человек'. С другой стороны, нам известно, что старая (начала прошлого века) русская официальная классификация[1] считала ингушами галашевцев, назрановцев и карабулаков. Галашевцами назывались жители среднего течения Ассы (в районе выше и ниже современного сел. Галашки, инг. gælaškie), говорящие сейчас по-ингушски; назрановцы (näsærxuoj)— ингуши окрестностей Назрани (näsærie); что же касается карабулаков (ингушское название их æršṫxuoj, арштинцы), то тут наши сведения недостаточны для решения вопроса, к которой из двух вышенамеченных лингвистически группировок следует их относить. Если руководствоваться теми немногими данными, которые дошли до нас в записях Клапрота,[2] то по языку они должны быть относимы к собственно чеченцам (ср. Frau—suden, Hand—kuigisch и т. п.). Проверить точность показаний Клапрота в настоящее время затруднительно, ввиду того, что втечение мая—июля 1865 г. карабулаки почти поголовно покинули пределы Кавказа и выселились в Турцию.[3] Клапрот выделяет карабулаков в особое племя народа мизджегов (т. е. чеченцев), противопоставляя им ингушей, с одной стороны, и чеченцев, с другой.[4] Различие карабулаков и ингушей отмечают и другие авторы: один из первых, Штедер, побывавший на Фортанге среди карабулаков в 1781 г., отмечает в одном месте своего дневника[5] поселения ахкинюртовцев на Сунже (ныне ингушск. сел. æxki jurt), называя их «eine Vermischung von Karabulaken und Inguchen», а в записях Головинского приводится предание о родоначальнике карабулаков, Арштхоо, выводящее

[1] См., напр., Выписку из ведомости народам обитающим между морями Черным и Каспийским . . . в 1833 г. (напечатана в прил. к Военно-статистическому описанию Терской обл. Г. Н. Казбека, ч. I, Тифлис, 1888, где на стр. 4 указываемое сведение).

[2] См. J. Klaproth. Kaukasische Sprachen. Anhang zur Reise in den Kaukasus und nach Georgien. Halle u. Berlin, 1814, стр. 169—170 (где около 35 карабулакских слов и форм).

[3] К 24 июля 1865 г. карабулаков оставалось лишь 75 семей в сел. Ах Барзой. См. Г. А. Дзагуров. Переселение горцев в Турцию. Материалы по истории горских народов. Ростов-Дон, 1925, стр. 121—122, письмо Александра Нурида к Лорис-Меликову. О карабулаках ср. Иванова, ИКОРГО, XVII, стр. 47—50. Здесь отмечен карабулакский аул Сагопш или Ах Барзой, на территории нынешней Ингушии. Ахриев, Сборн. свед. о кавк. горцах, VIII, статья «Ингуши», стр. 4—5, говорит о карабулаках, как выселенцах из горных обществ Ингушии. В «Изв. Ингушского института краеведения», т. I (Владикавказ, 1928), стр. 71, напечатан документ, утверждающий принадлежность территории Мереджинского общества галгаевцам; по иным же показаниям, это земля карабулаков.

[4] О. с., стр. 144—145.

[5] См. его Tagebuch einer Reise die im Jahr 1781 von der Gränzfestung Mosdok nach dem innern Caucasus unternommen worden. St.-Petersburg, 1797, стр. 27: «3 bis 4 Dörfer der Achgurter» (ошибка, чит. Achginjurter).

его из чеченского общества Акки (ингуш. äqqij, чеченск. aqquoj). «Некий аккинец, по имени Арштхоо, выселившись из своего общества и спустясь с своим родом в Бумутское ущелье, основался у источников, называемых Черными ключами (по-кумыкски — карабулах) и образующих речку, впадающую в р. Мартангу, и названную, по имени Арштхоо, Арштинкой. От населения, основанного здесь Арштхоо, образовалось особое общество, называвшее себя и доселе: Арштхой. Кумыки же называли его, по источникам, у которых оно жило, Карабулах».[1]

Названия, даваемые ингушам соседями, равно как их собственное национальное имя, заключают в себе ключ к пониманию тех исторических обстоятельств, при которых они выступили на арену широких междуплеменных и международных отношений.[2] Что касается русского названия ингуши, то оно происходит, как давно уже известно, от названия селения Ангушт, в Тарской долине, т. е. уже на плоскости, существование которого восходит, по крайней мере, к концу XVII в: оно упоминается Вахуштом, писавшим в начале 40-х гг. XVIII в. в Москве, по материалам, собранным им в Грузии до 1724 г. (когда он переселился в Россию). Вахушт представлял себе положение Ангушта (у него ანგუსტი, современное ингушское название Onguštie) не совсем ясно, соответственно общему смутному положению, какое замечается в его труде относительно притоков Сунжи (у него ბორაღნის წყალი 'Брагунская река').[3] В Ангуште мы имеем все основания

[1] См. Чеченцы. Из записок Н. И. Головинского, Сборн. свед. о Терской области, вып. I. Владикавказ, 1878, стр. 244. К ингушам относятся в предании и мереджинцы (общество в верховьях Фортанги), называемые у осетин, повидимому, мерæдзоі (Акад. словарь осетинск. языка, s. v.). В 1866 г. они признавались чеченцами (Грабовский, Сборн. свед. о кавк. горцах, вып. III, стр. 1, прим.). Из общества Акки вышли и ауховцы (по-ингушски также äqqij), занимающие крайний восток чеченской территории (Хасав-юртовский район). Они известны в старых (с XVI в.) русских источниках под именем окочен, okoков и др.

[2] Своих соседей ингуши называют: осетин — ḫirij (<осет. ірон 'иронец, восточный осетин'), мохевцев-грузин — bienij (<груз. ბენია, мужское имя, ср. фамилию ბენიანი и название села ბენიანთ-კარი, ბენიანი в Мтиулии), хевсур — pxiej (< древнегруз. ფხოველი = соврем. ხევსური, თუში и ფშავი; последних, т. е. пшавов, ингуши зовут šuoj (<ფშავი, а тушин — čæghmæ-bacaj <груз. ჩაღმა-თუში), кабардинцев — ghäbærtij (<кабард. keberdey), кумыков — ghumukij (<кумыкск. kumuk), русских — ghazqij (<казак).

[3] См. текст по изданию Броссэ [Description Géographique de la Géorgie, par le tsarévitch Wakhoucht, publiée d'aprés l'original autographe par M. Brosset. St. Pétersbourg, 1842. p. 456—457 (об ინგუსტი и ბორაღნის წყალი)]; ср. стр. 326—327, где тушинская Алазань представляется текущей в Аргун, названный по ошибке სონა (Sona); под Сона следует разуметь андийское Койсу и Сулак (*Σοάνα* у Птолемея, V, 8, 11—12 и XI, 1; ср. верное замечание М. Джанашвили, русский перевод Вахушта, стр. 131 прим.) Термин Сона, *Σοάνα*

предполагать первый этап того процесса выселения из гор, которому суждено было привести уже на наших глазах, после революции 1917 г., к совершенному почти обезлюдению метрополии. «Современная горная Ингушия— страна почти безлюдная», пишет новейший исследователь экономического быта горной Ингушии. «Едва ли не каждый пригорок этой страны увенчан живописными руинами, среди которых высятся, как каменные стены, десятиэтажные боевые башни «воу» или приземистые жилые башни «гал», но большинство из них пусты. Обитатели их ушли на плоскость. В древних центрах населения гор мы встречаем множество древних могильников— фамильных склепов с их своеобразной острой крышей. Иногда это целые города мертвых. И действительно—это страна предков. Два, три двора на все селение, иногда даже только один, два человека жителей, чаще стариков, охраняющих древние очаги рода—вот обычная картина горной Ингушии, богатой зеленеющими лугами. Под этой картиной чудится надпись: все в прошлом».[1]

Не случайно, таким образом, русское название народа оказывается связанным с этой важнейшей для дальнейшей судьбы ингушского народа страницей его истории. Пока ингуши жили в горных ущельях верховьев Ассы и Армхи (приток Терека, впадает у Джераха; русское назв. Кистинка), они оставались вне поля зрения своих новых соседей—русских, с XVIII в. интенсивно и планомерно колонизующих равнины Северного Кавказа. Лишь с 1744 г. ингуши становятся прямым объектом русской политики: при учреждении в означенном году «осетинской комиссии по обращению осетинцов и ингушевцов в христианство»[2] уже учитывались полученные через посредство грузин сведения, согласно которым «по оставшимся в их жилищах следам старых церковных строений, предки их были христиане, почему

интересен по связи с чечено-ингушским термином sölie, осетинск. солі (в нартовском эпосе). Едва ли основательно мнение С. Н. Какабадзе (впрочем, со ссылкой на автора этих строк), что сюда же относится выражение «сонские эриставы» (русский термин XVI—XVII вв.). См. изд. им «Исторический сборник» (საისტორიო კრებული), кн. III, Тифлис, 1928, стр. 112—113. Очевидно это последнее выражение равняется груз ქსნის ერისთავი и б. м. стоит в связи с осетинским назв. селения Казбек по Военногрузинской дороге, Сæна, и соответств. тагаурск. фамилией. Ср. еще Brosset. Histoire de la Géorgie, traduction, 1-re partie, p. 44, n. 3, и Клапрот, о. с., I, 685.

[1] В. П. Христианович. Горная Ингушия. К материалам по экономике альпийского ландшафта. Ростов на Дону, 1928, стр. 61.

[2] П. Г. Бутков. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. СПб. 1869, т. I, стр. 268.

подлинно многие из них и крестятся с великою охотою и желанием».[1] Однако, через 20 лет, астраханское духовенство оценивало достигнутые результаты (указывалось официально на 2085 новообращенных) в следующих выражениях: «за нерачением тех духовных и за неисправлением службы, едва ли сей новопросвященный народ имеет какое понятие о христианском законе».[2] Поэтому по докладу Коллегии иностранных дел (от 27 сентября 1764 г.) решено было создать в Моздоке русскую школу для преподавания новообращенным «закона христианского и российской грамоты»; в 1765 г. школа была построена, и первым просветителем горских детей явился дьячок Романов.[3] В 1769 г., в связи с назначением генерал майора де Медема для «произведения поисков на Кубани, противу обитающих тут подданных турецких», в действительности же против кабардинцев, ряд горских народов («абазинцы алтикизеки», «башильбаи» и т. д.), находившихся в зависимости от Кабарды, выразили желание вступить формально в подданство России. В числе других оказались и ингуши. Эти события совпали с пребыванием на Кавказе первого серьезного исследователя этнографии и языков кавказских народов, акад. Гюльденштедта, присутствовавшего при процедуре присяги на верность, данной ингушами русскому офицеру, и подкрепленной дачей аманатов. Кизлярский комендант отправил к ингушам одного кизлярского служилого дворянина и 10 казаков, «под видом обращения их в христианство, дабы кабардинцы и кумыки, видя российских людей, некоторым образом воздержались от причинения ингушам обид».[4] Первые плоды рус-

[1] Ibid., стр. 266. В рукописи П. Г. Буткова: «Древности по линии Кавказской» (рукописи акад. Буткова, № 5, л. 627 об.) даются любопытные сведения об остатках христианства у ингушей: «У ингуш, на границе их к грузинским подданным Гудамакарцам, каменная церковь: у последних же не далеко от реки Азды, впадающей справа в р. Осай (scil. Ассу), каменная церковь; еще выше, у пхыев (i. e. хевсур) огромная каменная церковь при реке Нялке, впадающей в Осай справа... Близ сей церкви большое кладбище. На одном надгробном камне сохранилось еще высеченным изображение некоторого духовного в священнической одежде и в шапке с крестом. Находимые кое-где в церкви и на кладбище буквы по виду суть греческие» (см. ibid., т. III, стр. 596 и И. Помяловский. Сборник греческих и латинских надписей Кавказа. СПб., 1881, стр. 20—21).

[2] Ibid., стр. 438.

[3] Ibid., стр. 269—270. Бутков добавляет: «и всегда потом находились в учителях дьяконы и дьячки». Ингуши во всех этих мероприятиях стоят, судя по имеющимся пока в печати скудным данным, на втором плане. К тому же они нередко совсем не отграничивались от осетин; ср. напр. Акты Кавк. археогр. ком., т. II, Тифлис, 1868, стр. 949, и ср. стр. 957; здесь ингуши называются осетинским племенем.

[4] Güldenstädt. Reisen durch Russland und im Caucasischen Gebürge etc., St.-Petersburg, 1787, I, стр. 480. Бутков, о. с., I, стр. 300. Остатки русского укрепления в Тарской долине,

ской политики сказались, однако, лишь спустя 13 лет. В начале 1783 г. ингуши солидаризировались с жителями чеченских аулов Атаги и Альды, имевшими намерение напасть на русские селения по Тереку. Карательная экспедиция полковника Кека и майора Рика (3—7 марта 1783 г.) разрушила и сожгла аулы атагинцев; ингуши же не оказали сопротивления и выдали заложников. А через 4 месяца России удалось достигнуть крупного политического эффекта. «В то время», по словам Буткова, «наблюдаемо было правило древних римлян, чтоб для пользы кавказского края ссорить между собою разных кавказских народов, дабы они, ослабляя свои силы, оставляли больше нас в покое. Вследствие сего поссорены от нас, разными образами, чеченские народы с ингушами, и в июне 1783 г. сразились имев каждая сторона от 1 т. человек. Чеченцы потеряли 20 убитыми и до 40 человек ранеными, однако получили поверхность и отогнали у ингуш до 2 т. баранов».[1] Успехи, достигнутые такой политикой, показались местному начальству столь значительными, что в 1786 г. могла явиться идея учредить постоянную ингушскую милицию, удостоившаяся 11 апреля 1786 г. высочайшего одобрения.[2] Переоценка достигнутых результатов давала себя не раз чувствовать впоследствии. Во всяком случае все вышеперечисленные факты затрагивали по преимуществу одних ингушей в собственном смысле этого слова, т. е. небольшую еще тогда часть ингушского народа, жившую в Тарской долине вокруг Ангушта. Горная же часть оставалась вполне непокорной еще долгие годы. Мы видим, напр., как трудно было русскому проникнуть в коренное общество Галгай, на примере Энгельгардта, совершившего в 1811 г. поездку к знаменитому христианскому храму, известному в позднейшей литературе под названием Тхаба Ерды.[3] Русские войска Галгай увидел впервые в 1830 г. (известная карательная экспедиция Абхазова в июле 1830 г. проникла до Хамхинского общества. См. офиц. отчет Паскевича военному министру, в Актах Кавк. археогр. ком., т. VII, стр. 365 сл.), а затем в 1832 г., когда в наказание за связи с Кази-Муллой и убийство пристава целая русская армия, во главе с Розеном, совершила довольно

виденные 12 сент. 1811 г. Энгельгардтом, относятся, повидимому к этому времени; см. Engelhardt und Parrot. Reise in die Krym und den Kaukasus. Berlin, 1815, I, стр. 227.

[1] Бутков, о. с., II, стр. 111.

[2] Бутков, о. с., II, стр. 171; ср. ibid., III, стр. 197; ср. к вышеизложенному Грабовского: Ингуши, Сборн. свед. о кавк. горцах, т. IX, стр. 2 сл.

[3] Важное для археологии Ингушии путешествие это описано Энгельгардтом, о. с., стр. 225—246.

бесплодный поход через Джерах и Мецхал в Хамхи и Цори.[1] Тем не менее, еще в 1848 г. А. Зиссерман должен был крадучись, ночью, с соблюдением всяких предосторожностей, пробираться в Цори, и затем через земли галгаевцев, называемых им «полупокорными».[2] Действительно покоренным край этот мог назваться лишь в 1858 г., бывшем одновременно последним годом крупного коллективного выступления плоскостных ингушей против русских, известного под названием «назрановского бунта».[3]

Эпоха возникновения Ангушта, как мы видели, не поддается вполне точному определению. Несколько лучше обстоит дело с дальнейшим продвижением ингушей на плоскость. В 1781 г. дивизионный квартирмейстер Штедер объехал, в связи с данным ему поручением исследовать пути в Грузию через главный кавказский хребет, значительную часть Осетии и прилегающие к ней с востока области, в том числе и Ингушию. Он оставил замечательный по точности и обстоятельности отчет о своем путешествии,[4] пользуясь которым можно проследить постепенные изменения в составе населения плоскостной части современной Ингушии за XVIII в.[5]

С начала XVI в. плоскостную часть современной Ингушии в бассейне среднего течения Камбилеевки (ингушск. ghælmij[6]) и верхнего Сунжи (инг. šuolž) занимали кабардинцы М. Кабарды.[7] Мы лишены, к сожалению,

[1] Поход описан живыми чертами Т(орнау) в Русском Вестнике за 1869 г., март, стр. 102—107; ср. Акты, т. VIII, стр. 677 сл.

[2] См. А. Л. Зиссерман. Двадцать пять лет на Кавказе, ч. I, СПб., 1879, стр. 169—179.

[3] Обстоятельства дела характеризованы у Чаха Ахриева, см. Сбор. свед. о Терской области, I, стр. 277—278. В записке, поданной еще 30 апреля 1806 г. некиим Лофицким, в числе «средств к приведению Грузии в такое состояние, в коем оная, ощутивши существенные выгоды свои под скипетром российским, могла бы быть полезною на совершение дальнейших государственных предположений о крае оном» (из этих средств некоторые, по мнению министерства иностранных дел, «заслуживают особенного внимания правительства») предлагается: «чеченцев же и ингушевцев весьма бы полезно было вывесть вовсе из ущельев настоящего их жительства на другие пустопорожние российские земли, ибо народы сии, по закоренелости в разбойничестве, ничем уняты быть не могут, как или истреблением вовсе наций тех, или выводом на другие земли» (см. Акты Кавк. археогр. ком., т. III, стр. 7). Известно, что мероприятие такого именно рода буквально осуществлено было в начале 60-х гг. прошлого века по отношению к закубанским черкесам.

[4] Напечатан, без указания имени автора, Палласом, Neue Nordische Beiträge, т. VII и отдельно (St.-Petersburg und Leipzig, 1797); ср. полное название выше, стр. 685 прим. 5.

[5] Штедером пользовался в широких размерах уже Клапрот.

[6] Гюльденштедт, а за ним и другие, указывают «кистинское» название Камбилеевки иначе: Galun, Güldenstädt, l. c., стр. 169.

[7] Эпоха появления здесь кабардинцев определяется временем жизни Инала, родоначальника всех кабардинских и, быть может, части абхазских князей; он жил в XV в., как

возможности опереться на показания русских людей, бывавших в этом районе неоднократно с конца XVI и в продолжение XVII в., в силу затруднений двоякого свойства: с одной стороны, все кабардинские так наз. «кабаки», т. е. селения, отличались большим непостоянством и подвижностью (что отмечается не раз в наших источниках), с другой же стороны, «статейные списки» наших послов в Грузию, с которыми приходится иметь главным образом дело, отличаясь изумительной доскональностью в описании всего виданного ими в Грузии, очень скупы на подробности, тем более топографические, касающиеся их пути по северному Кавказу. Нам приходится поэтому особенно принять к сведению сообщаемое Штедером. «Напротив этого погребения (речь идет о Bragunka Ketchanà, так наз. Борга Каше, обстоятельному описанию которого Штедер посвящает 2 страницы своего дневника, стр. 5—7)... на правом берегу реки (Сунжи) лежали, на отроге лесистого мыса, следы древнейших кабардинских жилищ, на крутых берегах ручья Эндерипс, впадающего немного пониже в Сунжу. Их расположение было чрезвычайно крепко и выгодно для обитателей степи; теперь здесь все пусто» (стр. 7). «Окрестности (Сунжи) представляют прекрасные равнины и плодороднейшие возвышенности, тянущиеся в отдалении, по ширине 2 верст, по северной стороне ее вплоть до истоков. Уже более чем 80 лет, на расстоянии 100 верст в длину и 60 верст в ширину все кругом лежит необработанным и служит местом скопления для дичи и грабителей» (стр. 8). «Назран (Nasiran) представляет собою маленькую реку, текущую к северо-востоку и окруженную болотистой почвой, тростником и кустарниками; она имеет чистую родниковую воду, но при болотистом дне, и потому непереходима нигде, где нет брода. Трудности переправы, возвышенности и сама Сунжа, протекающая в лежащих к востоку лесистых

явствует из достаточно надежной генеалогической традиции. Ногмов, История адыхейского народа (изд. Берже, Тифлис, 1861), стр. 70, считает, повидимому, годом смерти Инала 1427 г. Трудно пока сказать, в каком отношении к этому Иналу слепому (nef по-кабардински) стоят абхазские Инал-иповы, и в частности тот Инал, который на рубеже XV—XVI вв. нападал на Имеретию, и другой, ცანდია ინალ, разгромивший на черноморском побережьи в 1533 г. коалиционную грузинскую армию; ср. Brosset. Suite et fin des Grandes-Annales, traduction, p. 339, texte, p. 274, и Эсадзе, Записка об управлении Кавказом. Тифлис, 1907, I, стр. 100. Самое имя Инал — турецкого, на Кавказе и у мамлюков кипчакского, происхождения, засвидетельствовано в ранних памятниках турецкой письменности. Точное нарицательное значение его, повидимому, еще не выяснено; см. напр. Radloff. Uigurische Sprachdenkmäler. Lgr., 1928, стр. 38, ср. стр. 221 и словарь, s. v. ынал 'название должности, титул'. Там же и собств. имя, стр. 216.

*

горах, образуют здесь крепкое, узкое дефиле, у которого ингуши обыкновенно держат охрану. На южной стороне (sc. Назрана) находятся остатки второго поселения малокабардинцев, так напр., надмогильные памятники, абрикосы и другие фруктовые деревья их прежних садов, и т. п. Они убили различных князей (Fürsten) своих восточных соседей, опасались мести и переселились с Эндерипса южнее к этому узкому дефиле, где они заняли равнину между Сунжей и Камбилеевкой (Kumbelei). 50 лет тому назад, вследствие беспокойств и ради многочисленных стад, они переселились к западу, под горы у ручья Марморлык (Marmorlik).[1] И здесь разбои горских народов принудили их поселиться вновь севернее, на северном склоне гребня (Flözgebirge), где они теперь живут» (стр. 25—26).[2] «В пяти верстах выше дефиле я переночевал, напротив ручья Турше (Tursche),[3] вытекающего из восточных гор, проходящего поля ахкинюртовцев (Achgurter) и впадающего здесь в правый бок Сунжи» (ibid.). «Я следовал берегом Сунжи через равнины и поля ингушей почти вплоть до гор. По ту сторону (sc. Сунжи), на 4 версты восточнее, лежали под лесистым отрогом 3 или 4 деревни ахкинюртовцев, представляющих собою смесь ингушей и карабулаков. Благодаря своим хорошим землям, слабости и открытому положению, они менее дерзки и разбойны, чем их соседи в горах» (стр. 27). «Через пять верст к западу (от Сунжи) мы попали у реки Камбилеевки к ингушам или кистам, расположенным при выходе ее из лесистого предгорья... В недавнее время колония ингушей, называемых Шалха (Schalcha), расположилась у нее, под горами. Густота населения в менее плодородных долинах выгнала их на плоскость... Одна лишь эта колония, благодаря ее мужеству и силе нации, могла держаться, сбрасывая при каждой попытке кабардинцев налагаемое ярмо, при чем недавно погиб один из знатнейших кабардинских князей. На левом берегу Камбилеевки расположено у самых гор около 200 фамилий. Перед собой они имеют глубокую ложбину и берег реки для защиты. Другие поселки (Dörfer) лежат на равнине с правой стороны, на небольших ручьях»

[1] Отсутствует на известных нам картах.

[2] Чрезвычайно характерно для судьбы нартовского эпоса у ингушей приурочение нартов к этим местам. «Нарты жили в сел. Яндырч, около Назрани, а орштхои жили в самом Назране» (сообщено Б. К. Далгату в 1892 г., см. Этнографическое обозрение, кн. 48 (1901 г.), стр. 41). Об Эндерипсе (Endörssu) и Назрани уже вкратце писал, за 10 лет до Штедера, Гюльденштедт, о. с., I, стр. 170.

[3] Очевидно, речь идет о притоке Сунжи, называемом на современной 5-тиверстной карте Конч; на притоке этого последнего, Сурхохи, одноименный аул (Surxoxæthie).

(стр. 28).[1] «Жилища этих ингушей представляют собою плохие, деревянные домишки и при нападении покидаются, вследствие того, что они не имеют башен и укреплений. Они сохраняют с ингушами в горах точную фамильную связь, поддерживая с ними дружбу особенно для того, чтобы в нужный момент иметь возможность найти у них убежище» (стр. 30—31). Описав дефиле, ведущее от Шалха в Тарскую долину, Штедер продолжает: «Отсюда открывается долина Больших ингушей и тянется на юго-восток свыше 6 верст, при ширине в 4 версты. Большинство их селений лежит по северной стороне долины, частью на склоне гор, частью у реки. Также и на западной стороне реки Герге (Gerge)[2] лежит несколько обособленных селений. При входе в долину стоит башня, окруженная стеной, нежилая, которая могла бы служить для защиты прохода» (ibid.). «Под западными горами (sc. внутри Тарской долины) расположено селение Веппий (Wapi), откуда дорога через горы ведет к Тереку» (стр. 32). «На этой реке (sc. Gerge) жили прежде веппинцы (Wapi), некоторые из них еще остались в бесплодной маленькой долине; у них сохранились еще остатки одной маленькой церкви» (стр. 41). «Здесь (на равнине у Балты) ингуши выпасают своих овец» (стр. 45).

На основании вышеприведенных выдержек мы можем довольно точно представить себе картину передвижений на ингушской плоскости. В конце XVII в. кабардинцы покинули свое прежнее местожительства на Эндерипсе,[3] опасаясь кровной мести со стороны своих беспокойных соседей, карабулаков, чеченцев и кумык. Территория окрестностей Яндырки, вниз по Сунже, оставалась до 1781 г. никем не заселенной. Кабардинцы перешли

[1] Мы вынуждены опустить здесь первое по времени обстоятельное и живое описание внешнего и внутреннего быта как этих колонистов, так и следующее за тем описание «больших ингушей» в Тарской долине. Клапрот, положивший работу Штедера в основу главы 28-ой первой части своей Reise in den Kaukasus und nach Georgien, комбинирует данные Штедера с данными различных других авторов, часто неудачно восполняя или пропуская существенное в изложении своего главного источника (ср. его цитаты на стр. 625, прим., где глухо упоминается, под именем Палласа — «dessen N. N. B. Th. III, S. 27 ff.», сочинение Штедера (читай: Neueste Nordische Beyträge).

[2] Судя по дальнейшим указаниям, Штедер имеет здесь в виду западный приток Камбилеевки, Герчоч (ингушск. Gïjrčhuož — собств. ущелье в верховьях этой реки, ведущее в Мецхальское общество к югу).

[3] Кабард. yendərıφs, т. е. 'река Яндыра' (собств. мужск. имя). Ныне в этом месте одноименное ингушское селение Яндырка (jandærie). В 1810 г. в Яндырке было 80 домов, взрослых мужчин 100, по национальности чеченцы, карабулаки и ингуши (Акты, т. IV, стр. 902); а в 1926 г. мы имеем 445 хозяйств, с населением 2032 чел. Тусиков. Ингушетия, Владикавказ, 1926, стр. 180; ср. в указанных местах данные о движении населения Назрани за тот же период времени.

к Назрани и заняли пространство между Сунжой и Камбилеевкой, но и здесь нападения на их стада горных жителей вынудили их к переселению, около 1730 г., на ручей Марморлик (в районе Батокоюрта?) и далее к Пседаху, где их и застал Штедер в 1781 г. Пространства по Сунже и Камбилеевке, оставленные, таким образом, кабардинцами, не остались без претендентов. Вскоре после ухода кабардинских стад, ингуши и карабулаки заняли ущелье в верховьях Сунжи, основав там так наз. ахкинюртовские поселения;[1] их пастбищные и покосные участки продвинулись к 1781 г. до р. Конч к северу. Несколько позднее (вероятно в 60—70 гг. XVIII в.) двинулись к северу и так наз. «большие ингуши» из Тарской долины, и пройдя дефиле, отделяющее ее от равнины, заняли оба берега Камбилеевки на урочище, носившем имя кабардинского князя Шаулоха;[2] ближайшей причиной была перенаселенность Тарской долины. Число дворов переселенцев уже при Штедере доходило до 300 и более. Данные Штедера позволяют установить и другое направление ингушской колонизации, именно в сторону Военногрузинской дороги, на Балту. Здесь невольно возникает вопрос, какие же именно племена и родовые группировки ингушей играли роль в этом массовом завоевании ингушским народом своего места на равнине, которое должно было вывести его постепенно на пути прочного культурного прогресса? По сведениям Штедера, полученным в Тарской долине, жившие так ингуши распадались на 7 племен (стр. 44): Тергимхоевы (Tergimcha, ингуш. Thærgimxuoj), род Эги (Agi, ингуш. Ägi), Хамхоевы (Chamhoy, ингуш. Xæmxuoj), Кортоевы (Chartoi, ингуш. Qoartuoj), Оздоевы или Цикмабухоевы (Zimkaiboch, ингуш. Cikmæbuxuoj), Евлоевы (Geulawy ингуш. Jovluoj) и вепиинцы (Wapi, ингушск. Fäppij). Чрезвычайно характерно, что 30 лет спустя, в 1810 г., те же фамилии выступают от имени ингушского народа в договоре, заключенном ими с вновь назначенным комендантом Владикавказской крепости Дельпоццо, в слегка измененном порядке: Торгемова, Цецме-Бохова, Агиева, Картугова, Яулурьева и Хамхоева.[3]

[1] Ахкинюрт (инг. æxkijurt) и значит именно 'селение ущелья' (æxk).

[2] Ныне так наз. тарские (resp. камбилеевские) хутора; ингушское их название (šolxie) несомненно происходит от популярного у кабардинцев имени Шаулох (ср. у русских в XVII в. «Шолоховы кабаки» в М. Кабарде). Неточно Штедер, цит. выше, о Schalcha. У Христиановича (о. с., стр. 64, прим.) приводится справка, сделанная в 1868 г., о выселении из гор Мальсаговых в 1778 г., что согласуется с др. данными.

[3] См. Акты Кавк. археогр. комиссии, т. IV, стр. 900—901; ср. Грабовский. Ингуши цит. выше), стр. 6—10. В списке имен, подписавших этот документ, на третьем месте стоит

Обстоятельства при которых состоялся этот договор, связаны с дальнейшим этапом ингушской колонизации. Как мы видели выше, после оставления около 1730 г. Назрани кабардинцами, ближайшие пятьдесят лет район Назрани пустовал: в 1781 г. Штедер застал там сторожевые посты ингушей, имевшие очевидные цели предупреждения обитателей Камбилеевских хуторов о приближении опасности. Произведенное в 1784—86 гг. укрепление линии Моздок — Владикавказ, посредством укреплений Константиновского, Григориполис, Елисаветинского и Потемкинского,[1] значительно обезопасило со стороны Кабарды Назрановский район. В 1803—04 гг. последовало вторичное укрепление названных пунктов. Движение ингушей не заставило себя ждать и в самом начале XIX в. совершился прочный захват камбилеевскими ингушами Назрани. Защищенные отчасти от кабардинцев, назрановцы были открыты для нападений со стороны Чечни. В июне 1810 г. недоразумения между ними привели к сражению между назрановцами и шайками наездников из среды их восточных соседей. Опасаясь мести за убийство нескольких главарей, ингуши и обратились к помощи русских властей, прося о защите от своих беспокойных соотечественников. Что назрановцы перешли сюда от камбилеевских хуторов, следует из прямых указаний на этот счет Энгельгардта, заставшего в сентябре 1811 г. на месте камбилеевских хуторов одни «пустые дома некоторых из нынешних обитателей Назрани».[2] Занятие Назрани представляет собою последний крупный этап ингушской колонизации плоскости. Руководящая роль принадлежала здесь, главным образом, роду Тергимхоевых (им основаны самые населенные ныне аулы: Базоркино, Насыр Корт, Плиево, Бурсуки

Торгемов, Карцал. Не Карцхал ли Орцханович Мальсагов (uorcxa kħærcxæl) это, которому популярное на плоскости предание приписывает основание Назрани?

[1] Не говоря уже о самом Владикавказе, основанном в 1784 г. Наблюдается разногласие в показаниях, на чьей территории основан Владикавказ. Осетинское название города дзæўджvqæў (ср. груз. ძაუგი, иначе კავკავი) означает 'аул Дзевга' (собств. имя мужск.?); Бутков (о. с., II, 165) говорит об ингушском селении Зауре; у Потто. Исторический очерк кавказских войн от их начала до присоединения Грузии, Тифлис, 1899, стр. 88 и 162, речь об осетинском селении Заурове. Штедер разъясняет дело (о. с., стр. 45) — в Заурове жили и ингуши и осетины, но последних было больше. Старшина Гетта (Getta), обладатель единственной башни в селе, был повидимому ингуш. Ср. Klaproth, I, стр. 657.

[2] Энгельгард (о. с., стр. 226—227); Головинский, (о. с., стр. 244—245) говорит, что «около 1810 года, от Галгаевского общества, из аула Даршм выселилось 7 фамилий ... и поселились в Тарской долине». Помимо неверных хронологических пояснений, следующих за приведенной выпиской, искажено название метрополии: след. читать Таргим, а не Даршм. О сражении ингушей с чеченцами и его последствиях, Акты, IV, 896—900.

и т. д.) и его ближайшим сородичам — роду Эги и Хамхоевых. Эти три фамилии составляли, согласно давно уже записанному преданию[1] союз трех селений (ингушск. qä-qälie), игравший столь значительную роль, что он передал свое специальное название — Ghalghaj (галгаи) всему ингушскому народу. С ними заодно в колонизации выступают род Оздоевых (иначе Цикмабухоевых), населявший некогда, в верховьях Ассы, не менее 13 аулов, Кортоевы (сородичи фамилий Эйси-Кяк и Пугоевых) и, наконец, Евлоевы, владевшие на первоначальной родине не менее, чем 3 аулами. Из этих фамилий большинство из современного Хамхинского общества, а Оздоевы и Евлоевы — Цоринского.[2]

Остается однако, еще одна фамилия, вернее племя, которое оказывается непредставленным в договоре 1810 г. Это — веппинцы. Из упоминания их Штедером в числе обитателей Тарской долины (ср. выше) явствует, что они участвовали в заселении Тарской долины наряду с галгаями и их союзниками. Из одного недавно опубликованного архивного документа мы знаем, что Герчоч, на котором располагались, по Штедеру, веппинцы, считался в 1904 г. принадлежавшим «с незапамятных времен» фамилии Хулохоевых, жителей сел. Хули, Хамхинского общества.[3] Как объяснить это противоречие? Сел. Верхнее и Нижнее Хули находится, в отличие от большинства селений Хамхинского общества, в бассейне верхнего течения Армхи, прилегает непосредственно к Мецхальскому обществу, населенному веппинцами, и, быть может, в конце XVIII в. причислялось к мецхальцам. Показание Штедера находит поддержку и в данных Энгельгардта, называющего один из притоков Камбилеевки в Тарской долине (несомненно тот же Герчоч) F'choppi, т. е., очевидно, fäppij, т. е. совр. ингушск. форма слова 'веппий'.[4] Затем можно отметить, что в Тарской долине на первой десятиверстной карте Кавказа, изданной в 1847 г. (следовательно, до

[1] Архиев, о. с., стр. 30. Отец трех братьев — Эги, Хамхи и Таргима носил имя Эльберт; ср. Изв. Ингушск. инст. краев., I, стр. 43.

[2] Приведенные данные о родах заимствуются из Malsægæ n. Z. Ghalghaj Grammatik, 1926, словарь, стр. 105—112. Ко времени акта 1810 г. восходит начало пользования назрановскими жителями районом Ачалука. Прочные поселения здесь назрановцев относятся уже к позднейшему времени, а именно к 1829 году, когда «несколько домов назрановцев со старшиной Амирхановым» поселились в Ачалуке. Конфликт между ними и претендовавшим на эти земли малокабардинским владетелем Бековичем-Черкасским разрешен был русскими властями в пользу ингушей; см. Акты, т. VIII, стр. 668—669.

[3] См. Изв. Ингушск. инст. краевед., I, стр. 70—71.

[4] Энгельгардт, о. с., стр. 226—227.

выселения оттуда в 1859 г. ингушей) показано селение Таршой юрт, населенное веппинцами.[1] Тем не менее, подчиненная роль веппинцев в колонизации северной равнины несомненна; это не значит, однако, что веппинцы не интересны нам в этом отношении. Дело в том, что их колонизационное движение было направлено в другую сторону: к западу и к югу. Интересное фамильное предание, слышанное в июле 1926 г. автором этих строк (от старика С. Алдаганова, в сел. Ангушт) гласит: в старейшем веппинском ауле Эрзи (ärzij) жил род Эрзиевых (oarzxuoj resp. oarcxuoj). От них происходят gieltxuoj, жители селения Гвилет на Военногрузинской дороге (немного выше Дарьяльского ущелья, ингушск. gielæt resp. gijltie, грузинск. გველეთი, у Вахушта გველის თავი); они же жили некогда в Oaxkærie (ущелье р. Кистинки, впадающей с правой стороны Терека, у Дарьяла), основав там селение egħæ gijltie, нижний Гвилет;[2] они же, наконец, под названием zovræ qħungiš (Зауровы), переселились далеко на юго-восток и основали общество, называемое ныне ħacaj. Ближайшие родственники этих последних, Зауровы, и посейчас имеются в ärzij и tħojn jurt (плоскостной аул Кантышево). Менее определенную формулировку аналогичного предания сообщил в 1892 г. Б. К. Далгату столетний старик Казбык: «В древнейшем из селений Мецхальского общества, Арзи, по преданию жили две фамилии ингушей. Вследствие ряда неурожаев одна фамилия решила переселиться к христианам Бацой за Галгаем. Когда эта фамилия начала подыматься в горы, у одной девушки закружилась голова и проч... После этого чуда половина фамилии вернулась обратно и поселилась в Арзи. В настоящее время из этой фамилии остались три дома Ораковых, прочие вымерли».[3] С другой стороны, мы узнаем следующее: «Тушины Цовского общества происходят от кистинского племени общества Гилго. Это доказывает

[1] Ср. веппинское селение Tħäršie (фамилии Торшхоевых, живших также в Bejnie и Fælxænie). Хули отнесено к кистинам (а не к галгаевцам) на 20-тиверстной карте Кавказа, изд. в 1834 г. Упомянутые выше у Штедера ингуши района Балты — выходцы из Джераха, Цуровы (čuvræ qħungiš). Эти то Цуровы («Цурова фамилия Джерах») участвуют, наряду с тагаурскими (осетинскими) старшинами, в выдаче обязательств по охране безопасности Военногрузинской дороги (от Балты до Дарьяла) владикавказскому коменданту, в 1809 г. (см. Акты, т. III, стр. 222).

[2] Значительная, повидимому, давность этого события доказывается тем, что, как и сейчас, уже в первой половине XVIII в. ущелье Кистинки было необитаемо; ср. Вахушт (изд. Броссэ), стр. 228—229; ср. перевод Джанашвили, стр. 76—77.

[3] Далгат. Первобытная религия чеченцев. Терский Сборник, вып. 3, кн. 2. Владикавказ, 1893, стр. 97. Непонятно, на чем основан расчет времени в указании, что «около 200 л. назад род Укурова основал сел. Эрзи» (Христианович, о. с., стр. 85); хронология

сходство их языков и преданий, живо сохранившихся в памяти народа. Вероятно какая-нибудь кровавая вражда с единоземцами,... а может быть даже нужда в жизненных способах (sic) которыми так бедны бесплодные скалы гилгойские, заставили одно или нескольких кистинских семейств оставить родной аул, и в дальних горах искать себе приюта, который вскоре и открылся им между гор Цовата... Ныне всех селений в Цовате пять».[1] Цискаров ошибается, называя Гилго (хевсурск. форма названия ghalghaj, ღილღო, соответствующая литературно-грузинской ღლიღვ resp. ღლიღვი) прародиной цова-тушин. Не говоря уже о том, что это противоречило бы ингушской традиции (см. выше и ср. ингушское название цовцев — fäppij bacaj), мы имеем у самого Цискарова косвенное указание на этот счет, ведущее нас на более правильный путь: в своих «записках о Тушетии», помещенных в той же газете «Кавказ» за 1849 год, он сообщает нам древнее название второй родины тушин, Цовата, именно Вабуа. Правильность этого показания подтверждается записями, произведенными в 1926 г. в Кахетии, в селении Земо-Алвани (цова-туш. alujnae, ингушск. oalænie), автором этой статьи.

В тексте предания, повествующего о первом поселении цова-тушин на кахетинской равнине, говорится, что они вышли «из гор» (цовск. laumren), а точнее «vaubren», по грузинскому переводу осведомителя, «из Цовата» (წოვათიდან).[1] Не вызываст никаких сомнений, что древнее цовское наименование Цовата — Вабуа тождественно племенному названию веппинцев (совр. форма fäppij), группировавшихся вокруг древнейшего своего центра, аула Эрзи. Чрезвычайно характерно, что последовательные этапы цовско-веппинской колонизации Алванского поля в Кахетии хронологически близки к таковой галгаев. Событие, положившее начало поселениям цовцев

эта противоречит всему остальному, что нам известно об Эрзи. Первое упоминание Эрзи в научной литературе у Гюльденштедта, о. с., I, стр. 474; ср. об Эрзи ниже.

[1] Газ. Кавказ, № 50, от 20 VII 1846 фельетон «Картина Тушетии» Ивана Цискарова. В лице автора приведенной статьи мы имеем первого исследователя одного из чеченских племен, который заслуживал бы такого же внимания, как и Чах Ахриев. Автор прекрасной работы о Ч. Ахриеве, Л. Семенов (см. Известия Ингушского института, I, стр. 261—271) ошибочно считает (цит. сборн., стр. 233) на основании газетной статьи Н. Яковлева, первой записью чеченских песен на языке подлинника запись Толстого. В действительности таковой является записанная не позднее, чем в 1848 г. И. Цискаровым «кистинская» песня, сохранившаяся в его литературном наследии.

[2] Ср. наши «Материалы по цова-тушинскому языку», имеющие выйти в свет в издании Академии Наук СССР.

на равнине, согласно упомянутого предания[1] — насилие, учиненное татарами над несколькими цовцами, случайно попавшими на плоскость, — то самое, о котором рассказывает Вахушт в своей истории Кахетии под 1659 г.[2] Соответственно этому, примерно к XVII в., как мы видели выше, относится и возникновение Ангушта. По сведениям Радде, полученным в 1876 г., ход цовской колонизации представляется в следующем виде: «Рассказывают, что первое выселение оттуда (т. е. из Цовата, в верховьях тушинской Алазани) совершилось лет 150 тому назад... В тридцатых и сороковых годах покинули названные селения и все почти остальные жители, составлявшие Цовское общество. Побудительными причинами выселения их были... то благосостояние, которым пользовались в Кахетии их родичи. Впрочем они не отказались еще окончательно от своей родины и в Индурте живут постоянно, даже зимой, 2—3 семейства.[3] Так как с течением времени, когда стада увеличились, обычная перекочевка с Алвани на летние пастбища в отдаленной Индурте сделалась очень затруднительной,

[1] Известная грузино-тушинская песня, популярная среди цовцев и начинающаяся словами: ბახტრიონს სხენან თათრები (в Бахтрионе сидят татары), также связана с этим событием. В земельных спорах со своими соседями за обладание Алванским полем тушины опирались впоследствии на царственную грамоту, выданную им 7 февр. 1757 г. царями Теймуразом и Ираклием. Об этом, как и о некоторых других документах, связанных с историей постепенного внедрения тушин на плоскость, статья დ. ალბანელი. თუშების ორი გუჯარი და როგორ უყურებდა ბარის ქართველი თუშს მე XVIII საუკუნის დამლევს в журнале კვალი за 1897 год, стр. 877, 902 и 914.

[2] Ср. текст Вахушта, изд. Чубиновым (Histoire de la Géorgie, II Partie, S. Pétersbourg, 1854), стр. 124—125 и перевод, стр. 173—174. В 1642 г. Алванское поле было еще необитаемо: «А Олон место пустое. Около ево деревень и жильцов и пашен никаких нет. От Лавердовского монастыря стоит в 3-х верстах, блиско к кумыцким горам». См. цит. ниже «Посольство князя Мышецкого и дьяка Ключарева в Кахетию», стр. 143. На наличие цова-тушин в недалеком от Алвани расстоянии указывает, однако, маршрут, рекомендованный еще в 1589 г. кн. С. Звенигородскому и дьяку Т. Антонову посланцами царя кахетинского, Александра; «итти послом безстрашно на Метцкие гребени, на Шихово племя, на Бурнашову да на Амалееву землю, да на Батцкие гребени; а владеет тою Батцкою землею государь их Александр» (ср. Белокуров. Сношения России с Кавказом, т. I, стр. 128); ср. Материалы для историко-географ. словаря Кавказа Е. Вейденбаума, Сборн. мат. Кавказа, т. 20, стр. 12), если мы отожествим Амалееву землю с соврем. Омало, а под Батцкими гребенями усмотрим национальное имя цова-тушин — бацби. В настоящее время известны 4 цовских селения в горах: Etelta, Sagirta, Indurta и Charo. Пятым из упомянутых Цискаровым 5 селений было Mozarta (сообщение И. Букураули).

[3] Это справедливо и для настоящего момента. Полная аналогия современной горной Ингушии, ср. выше стр. 687.

то тушины просили об уступке им места Тбатана.[1] Это было в царствование императора Александра I».[2]

Итак, русское название «ингуши» позднего, недавнего происхождения, и обязано своим возникновением первому этапу направленной в сторону России колонизации, во главе которой стояли выходцы из так называемого ghalghačie,[3] галгаи. Впервые в европейской научной литературе имя ингушей встречаем, повидимому, у Я. Штелина[4] в 1770 г., а затем в этнографическом труде акад. Георги, вышедшем в 1776 г. «Die Kystinzen oder Kisten, die auch von den Russen Jugupzy genannt werden, sind den Tschetschengen an Stärke und überhaupt in allem ähnlich. Sie bewohnen die in viele Districte getheilte Provinz Kistetien am Sunscha und deren Flüsschen, im Mittelgebürge der kleinen Kabardey. Sie sind auch Schutzunterthanen Russlands, welches sie im vorigen Kriege wieder die Türken vergassen, aber im Jahre 1771 zu ihrer Schuldigkeit zurücke kehrten, von neuem huldigten und Geisel gaben».[5] Здесь мы видим, что название ингуши (у Георги по ошибке

[1] У Радде по ошибке: Батани (груз. ტბათანა, = у озера, цовск. thbatnix̓; ср. цовск. назв. аналогичного значения, haumbarč = груз. ალაზნისთავი).

[2] См. Радде. Хевсурия и хевсуры, русск. перевод, Зап. Кавк. отд. Геогр. общ. XI, 2, Тифлис, 1880, стр. 313—314. Р. Эристов указывает, как на промежуточный этап передвижения цовцев из ущелья Глигвы в Тушетию, «Хевию, Мтиулетию, Чартили, Хандо и другие боковые Арагвские и Терекские ущелья», покинутые ими вследствие «притеснения от Арагвского Эристави» (О тушино-пшаво-хевсурском округе, Зап. Кавк. отд. Геогр. общ., V. Тифлис, 1855, стр. 80). Тот же автор приводит «слова одного гомецарского старшины, от которого, по поводу спора гомецарцев с цовцами, за землю, занимаемую последними, потребовали документы на принадлежность им этой земли. Он отвечал: «какие могут быть у нас документы? Несколько столетий тому назад, мы приняли цовцев, как иностранных пришельцев, дали им для жительства, по своему хотению, небольшую горную долину, называемую Индурт и, также по своему хотению, позволяли все это время пасти принадлежащие им стада на земле, нами прежде их занятой...», ibid., стр. 81. Живущие в настоящее время в Панкисском ущельи так наз. по ингушск. phengisxuoj — кистины, выходцы из Митхойского (Саханоевского) общества, поселились здесь с 1851 г., ibid., стр. 92, прим. Пансисские кистины — христиане (крещеные в 1866 г.). По Радде, о. с., стр. 54, в 1876 г. жители Джоколо и Дуи Сопели были сплошь (в числе 496 чел.) христианами, жители Омало—частью христиане (182 чел.) частью мусульмане (199 чел.). Кроме того христианами же значились кистины сел. Зенамхари (8 дымов), Бахтриони и Хорбало (188 чел.); см. ibid., стр. 51 и 53 и стр. 316.

[3] Так называлась родовая территория жителей «трех селений», Эги, Хамхи и Таргима.

[4] См. I. v. Stählin. Kurzer Entwurf der zwischen dem Schwarzem Meere und der Kaspischen See gelegenen Länder und Völker, in Geograph. Kalender auf das Jahr 1770; ср. заметку об этом издании у Bacmeister. Russische Bibliothek etc. I, S.-Petersburg, 1773, 239—242.

[5] См. Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches etc., von Joh. Gottl. Georgi Erste Ausgabe. Nationen vom Finnischen Stamm. St.-Petersburg, 1776, стр. 133—134.

«югупцы») признается специально русским названием кистов.[1] Не подлежит сомнению, что название кисты известно было в Московии с момента упрочения русско-грузинских взаимоотношений и появления в Москве первой грузинской колонии, т. е. с XVII в. Тем не менее, давность названия кисты (ქისტი) в самой Грузии не слишком большая: мы не имеем, как кажется, возможности проследить этот термин, по *грузинским* источникам, далее XVII в.[2] В греческом письме кахетинского царя Теймураза, написанном в 1639 г., отправленном к Михаилу Федоровичу с митрополитом Никифором, характеризуются пути из Грузии в Россию; здесь мы, между прочим, читаем: «*ἔχομεν καὶ ἄλην στράταν, μέγα βασιλεύ, ἀπὸ τοὺς κίστιδες, ἀμὶ εἶνε ἄτιχη κατὰ πολά, μόνον ἀπὸ (τοὺς) τούσυδες ἔχομεν καλὴν στράταν*, т. е. имеем мы и другую дорогу, великий государь, через кистов, но она весьма опасна, только через тушин имеем хорошую дорогу».[3] Из этого же письма могли в России узнать впервые и современное национальное имя ингушей, ghalghaj, ставшее однако достоянием русской науки лишь 150 лет спустя, со времени опубликования труда Гюльденштедта: «*ἦλθα καὶ ἄνιξα στράταν στὰ βουνὰ τὸν τουσιόν, ψάβηδες κλέγουδες, κευσουράτιδες, καὶ κήστηδες*, т. е. я пошел и открыл дорогу через горы тушин, через пшавов, галгаев, хевсуров и кистин».[4] Будь русские люди XVI—XVII вв. ближе заинтересованы вопросами кавказской этнографии, они не могли бы не обратить внимания еще на один, повидимому этнический, термин, именно калканцы (resp. колканцы). В статейном списке посольства в Грузию кн. Семена Звенигородского, под 27 мая 1590 г. читаем: «приходили на послов (на пути от Казбека в Ларс) на князя Семена да на дьяка на Торха напоследние люди горние люди колканцы и стрелца были Найденка взяли и лошед под ним убили; и послы князь Семен и дияк Торх, поворотясь, тех калканцев

[1] Также кистинцы, киштинцы (последняя форма чаще в документах XVIII в.).

[2] Мы оставляем в стороне известную анонимную армянскую географию (VII—VIII вв.), где название это встречается, в форме Քուստք (Քիստք) մարդակերք, т. е. кусты (кисты) 'людоеды', в длинном списке народов Азиатской Сарматии, ввиду того, что характер текста не исключает здесь возможной позднейшей интерполяции. Ср., впрочем, мнение Н. Я. Марра, ИАН, 1916, стр. 1401 сл., в статье «К истории передвижения яфетических народов с юга на север Кавказа».

[3] См. Переписку, на иностранных языках, грузинских царей с российскими государями, от 1639 г. по 1770 г. СПб., 1861, стр. 24, ср. еще стр. 28 и старинный перевод на стр. 43 и 45 (кисти, кести).

[4] Ibid., стр. 29 и 45. *κλέγουδες*, несомненно, груз. ღლიღვეთი, страна галгаев (в современном письму русск. перевод «Клеиды», на стр. 45).

побили и стрелца у них отняли».[1] Через 14 лет такой же инцидент произошел и с послом Михаилом Татищевым. 3 августа 1604 г., опять на пути от Ларса к «Сонской земле» (начиналась от сел. Казбек) случилось, по словам Татищева, «приходили, государь, на нас на первом стану в ночи горские люди с вогненым боем; а у нас, государь, для береженья была заставка и сторожа крепкая. И на стороже, государь, их подстерегли и с ними бились, ис пищалей стреляли и от станов наших отбили и многих у них переранили. А Сонские, государь, люди, которые к нам встречю приехали для мостов, сказывали, что те люди приходили из гор Калканцы; преж сево они были послушны Алкас-мурзе, а ныне они послушны Айтек-мурзе».[2] Место действия и зависимость от Малой Кабарды, наряду с созвучием имени Калкан с «Галгаем», невольно обращает на себя внимание. Следует, однако, отметить, что другие наши источники ведут нас как будто в другую сторону. Выше цитированное греческое письмо Теймураза от 1639 г. знает *τὸν ἐρισϑάβι τὸν καρακαλκάνου* (Аристопа Каракалканского древнего перевода),[3] а Рейнеггс, проведший в Грузии ряд лет в качестве уполномоченного русского правительства при грузинском дворе, помещает Каракалкан в Грузии: «К северо-востоку от Ахал-Гори (сел. в Карталинии, на р. Ксанке) живут различные племена, которые называются вообще Каракалкан; они заняли своими домами все доступные для поселения места гор. Они называются черно-встающими потому, что они никогда не моют себе лица. В горах этих народов берет начало река Пшау (Pschau?) из многих ключей и ручьев; однако уже в долинах северо-восточных предгорий она

[1] См. у Белокурова, Сношения России с Кавказом. Вып. I, Москва, 1889, стр. 222. Каково бы ни было, в конце концов, действительное содержание термина «калкан», в вероятной зависимости от него находится современное ингушское название владельцев селения Казбек на Военногрузинской дороге, именно gælxie.

[2] Ibid., стр. 456 и 474. Алкас и Айтек — малокабардинские князья, внуки Клехстана; сын Алкаса — Мундар, сын Айтека — Охлов, откуда известные впоследствии Мударовы и Ахловы кабаки (последний одно время, как мы видели выше, на территории нынешней Ингушии); ср. ibid., стр. 2 и 8. 7 мая 1605 тому же Татищеву сообщили в Грузии, что «меж Черкасские и Юрьевы (sc. грузинского царя Георгия) царевы земли есть горские люди, словут Осинцы, всего их человек з 200; и те люди Карталинским людем чинят тесноту, тайно приходя, побивают и грабят... А те Осинцы бывали за Айтек-Мурзой Черкасским, да от него отложились». Ibid., стр. 508, ср. стр. 511. Здесь мы имеем дело с *древнейшим* упоминанием этнического термина «осетин» в русских источниках, с интересными подробностями о взаимоотношениях Грузии, осетин и Кабарды в начале XVII. в.

[3] Переписка, цит. выше, стр. 28 и 45; ср. еще Каракалкан там же, на стр. 24—25, 28 и 44. Ср. еще Посольство кн. Мышецкого и дьяка Ключарева в Кахетию 1640—1643 гг., изд. М. Полиевктова, Тифлис, 1928, стр. 40.

встречается с рекой Арагвой и соединяется с нею»;[1] на карте, приложенной к сочинению Рейнеггса, Karakalkan показаны в современной Мтиулетии, в верховьях Арагвы.

Свое обще национальное ныне название ghalghaj сами ингуши склонны в настоящее время производить от слова ghalæ 'жилая башня в горах', в отличие от vhov 'башни военного назначения', исходя из известного факта прежней распространенности среди ингушей строительного искусства. Мало вероятная сама по себе, этимология эта не считается: 1) с наличием в ингушском языке более древней формы арабского слова قلعة 'крепость, замок'—qäll (что значит в горах 'село, аул'), попавшей в ингушский, быть может, через более старое посредство осетинского языка (здесь qаллæ 'крепость, станица'), тогда как ghalæ идет от кумыков; 2) с показанием иноязычных форм этого слова (ghalgha), хевс. ღალღა, лит. груз. ღლიღვ, осет. qулҕа, которые все указывают, повидимому, на первоначальную краткость первого гласного;[2] 3) с неясностью, что очень важно, значения второго слога (-gha) при таком толковании термина. Первый, обративший внимание на этимологию этого слова, Вахушт колеблется

[1] Reineggs. Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. Zweiter Theil. Hildesheim und St.-Petersburg, 1797, S. 77 и Erster Theil. Gotha und St. Petersburg, 1796, S. 3. (Karakalkan-Daghlar=Berge der Schwartz-Aufsetzer oder Schwarz-Mützen, согласно Verbesserungen в конце I тома) переводит Schwarz Aufsteher. Предложенная нелепая этимология (от тур. глагола قالقمق, 'вставать') учитывает правильно турецкое происхождение термина. Название «чернощитные» (от тур. قالقان 'щит') прекрасно подходило бы и к обитателям Трусовского ущелья, осетинам по национальности, ношение которыми щита особо отмечается путешественниками; см. Klaproth, o. c., I, 305 и ср. Энгельгардт, o. c., стр. 188. В связи с упоминанием народа каракалканов («Qarakalkanlik») в истории походов Тимура на Кавказе (в 1394 и 1400 гг.). Броссэ делает следующее замечание (Additions et éclaircissements à l'histoire de la Géorgie etc. St.-Pétersbourg, 1851, p. 388, n. 3): «On sait que c'est le nom donné par les auteurs musulmans aux peuplades des Phchaws, des Khewsours et des Goudamaqars, qui occupent les territoires sur la rive gauche du haut Aragwi»; ср., однако, его же слова ibid., p. 393, n. 4. К XVII веку относится упоминание каракалканов у Hammer'a: см. цитату у Brosset. Hist. moderne de la Géorgie, I livr., p. 62, St.-Pétersbourg, 1856. Заал, играющий большую роль в истории Грузии XVII в., эристав Арагвинский по грузинским источникам, называется в персидском фирмане эриставом каракалканским, см. Акты Арх. ком., т. II, приложение в конце тома, стр. 1088. Ibid., 820, приводится указание на фирман Фехт-али-шаха (1804 г.), адресованный тагаурцам, о присылке трех человек из племени каракалхан (Берже замечает к этому: «осетинское племя; не карабулаки ли?»).

[2] При этом пришлось бы допустить влияние указанной народной этимологии на современное произношение с долгим гласным в первом слоге (ghalghaj): Попов, в статье «Ичкерия» (Сб. свед. о кавк. горцах т. IV), стр. 17, соответствующее инг. qäll чеченское слово переводит 'хутор' («кэлли, на языке прежних обитателей Ичкерии, означает 'хутор'. Ныне хутор называется *котар*»).

между производством слова от (эпонимного) имени внука Дзурдзукоса, Глигоса (ღლიღოსის-გან) и толкованием его в смысле 'страны неодетых' (უმოსელობის თვის წოდებული).[1] Оставляя в стороне решение этого вопроса, мы должны лишь обратить внимание на то, что термину ღლიღვ хронологически предшествует, в наших источниках, другой, имеющий более широкое значение, термин Дурдзук (груз. დურძუკეთი, арм. դուրձկք resp. դուրձիկք, арабск. دردوقيه). По толкованию Вахушта, под Дурдзукетией (у него позднейшая форма, с начальным дз — ძურძუკეთი, форма ზურზუკი встречается у Давида Ректора, см. ძველი საქართველო, т. II (Тифлис 1913), отд. 3, стр. 64. В русских источниках XVIII в. встречаем форму «Дзюрдзюки»: «Горские народы Дзюрдзюки, Хевсуры, и Пшавы, подвластные царю (sc. Грузии)—закона греческого». С. Д. Бурнашев. Картина Грузии и т. д. Курск, 1793. Цитата заимствована из 2-го издания этой брошюры К. Н. Бегичева. Тифлис, 1896, стр. 4. Сведения Бурнашева относятся к 1786 г.) разумелось: 1) верхнее течение р. Арм-Хи или Кистинки; 2) первоначально (პირველ) еще и вернее течение Ассы (ღლიღვეთი) и еще одной реки, название которой в тексте пропущено, но под которой, вероятно, следует подразумевать Аргун.[2] Какого происхождения это древнейшее в наших источниках название интересующей нас страны? Вахушт и в этом случае ограничивается производством имени страны от мифического эпонима, Дзурдзукоса, Тиненова сына (ძურძუკოს ძე ტინენისა);[3] он следует, впрочем, за Леонтием Руисским (მროველი), в XI в. предлагающим ту же этимологию, с тем впрочем различием, что отцом героя называется не Тинен, а Тирет (ძე ტირეთისა).[4] Представление, связываемое с Дурдзуками у автора начальной грузинской летописи, Леонтия, говорит в пользу большой давности знакомства грузин как с самым термином, так, очевидно, и самим обозначаемым этим термином народом. Для древнейшей эпохи Дурдзук символизирует собою весь северный Кавказ: в этом именно смысле приходится

[1] Вахушт, изд. Броссэ, стр. 456—457. Напрасно издатель говорит в прим. 1, на стр. 457: «aucun mot géorgien ressemblant à ghlighwi n'a, que je sache, le sens de nudité». Вахушт имеет, конечно, в виду груз. ღიღველი, означающее, по С. С. Орбелиани (s. v. შიშველი), დიდი ფრინველი ნაკრცენ დაცვვნული, 'большую resp. взрослую птицу без оперения' (точнее 'с опавшим оперением'); ср. s. v. ღიღველი, где нет слова 'большой'.

[2] Вахушт, изд. Броссэ, стр. 454—455 и 456—457; ср. стр. 428—429, и перевод Джанашвили, стр. 151—152.

[3] Вахушт, о. с., стр. 458—459.

[4] Вахушт, ibid.; Histoire de la Géorgie, I partie, texte, p. 22, traduction, p. 24.

понимать слова историка: შვილთა ზედა კავკასიისთა იყო უფალ დურძუკ 'владыкой над сынами Кавказа был Дурдзук'.[1] Несколько раз повторяющееся в своде грузинских летописей сочетание дурдзуков с осетинами, и в частности любопытный рассказ Леонтия о том, как создалось современное ему положение в горах Кавказа, наводит нас на предположение возможной этимологизации დურძუკ в смысле современного осетинского дӯрдзvq 'каменная яма' (т. е. 'ущелье'; соответствующая дигорская форма дордзуq)».[2] Рассказ гласит: когда хазары совершили свой победоносный поход против сынов Торгома, населявших Закавказье, в походе участвовал сын царя хазар, Уобос (უობოს),[3] и «он (scil. царь хазарский) отдал своему сыну землю, долю Кавказа, к западу от реки Ломеки (ლომეკი) до западной оконечности гор, и поселился (там) Уобос, и потомки его суть осетины (ოვსნი), и стала Осетией доля Кавказа. А Дурдзук... пошел и расположился в расселине горы (ნაპრალი მთისა = дӯрдзvq!) назвал ее по имени своему Дурдзукией (დურძუკეთი) и платил дань царю хазаров».[4] В имени сына хазарского царя можно признать, без колебания, древнейшее упоминание ингушского племенного термина «веппий» (fäppij) восходящего таким образом, по крайней мере, к X в. н. э.; что же касается Ломеки (точнее ლომეკის მდინარე), одного из древнейших названий Терека, то мы усматриваем в нем нарицательное «дурдзукское» слово, перевод которого сохранился в осетинском арвком (букв. 'небесное ущелье', название Военногрузинской дороги, идущей по долине Терека): т. е. ингушское *loamæxkæ 'горное ущелье' и, соответственно, ლომეკის მდინარე значило бы 'река (горного) ущелья'.[5]

[1] Histoire de la Géorgie, texte, p. 22; ср. ibid., слова: დურძუკ, რომელი უწარჩინებულეს იყო შვილთა შორის კავკასისთა (Дурдзук, самый выдающийся человек среди сынов Кавказа). Характерно колебание между формами კავკასიოს კავკასი(ა), на что обратил уже внимание Броссэ в прим. 1 на стр. 22 своего издания текста.

[2] Ср. аналогичное название карачаевского аула Хурзук, происходящее от (алано-) осетинского слова хурдзуq, id.

[3] Вахушт, о. с., стр. 424—425 называет его ურბანოს.

[4] Одновременно хазары также вытеснили Хозаниха (ხოზანიხ, эпоним совр. аварского сел. Хунзаха), главу леков, заставив и его поселиться в «расселине горы»; см. Histoire de la Géorgie, texte, p. 22—23, traduction, p. 25—26.

[5] Груз. название района Военногрузинской дороги ხევი ('ущелье' par excellence): Смысловая связь 'неба' и 'горы' документирована архаичным цовским наречием веппинцев. слово lam значит здесь и то и другое, laumren (в переводе Schiefner'a) 'himmlisch', 'bergig'. Словами lamun duxkhan Цискаров перевел груз. ცის სარტყელი ('небесный пояс', т. е. 'радуга').

Отсюда сам собою напрашивается важный этнологический вывод, что весь район Военногрузинской дороги входил в сферу древнейшего расселения чеченских (ингушских) племен, ныне разделяющих свое пребывание здесь с осетинами и грузинами-мохевцами. В связи с предлагаемой здесь этимологией древнего названия Терека уместно напомнить, что и название притока Терека, некогда занятого Эрзиевыми (выше названный oaxkærie, у Клапрота, o. c., I, 671: Axkara) происходит вероятно от слова æxkæ, предполагаемого нами в составе (ლომ) ჴვი и значит попросту 'ущельный, горный (sc. поток)'.[1]

Имя мифического отца Дурдзука, Тинен resp. Тирет, ставит перед нами интересный вопрос о древнейшем населении Дурдзукии: только так и приходится, очевидно, понимать эту генеалогию. Кажется несомненной связь имени Тинен (Тирет вероятно возникло, на почве смешения в грузинском письме нусха хуцури сходных начертаний *ih* и *ĥ*, из первоначального Тинет) с народом Тиндов, который жил некогда, по преданиям, сообщаемым у Головинского, на территории современной Ингушии: «Тинды были очень древний народ, живший на землях галгаевцев и переселившийся потом неизвестно куда и когда».[2] В названии усматривается иранский формант — -an, чередующийся с -et, оба хорошо известные суффиксы множ. числа (*-an*, редкий в осетинск., звучит в настоящее время, как *-on*;[3] таким образом основа имени tin (thin) дошла до нас через аланское посредство,[4] ср. alon-ta, где -on и ta сочетаются, выше, прим. 1). Впрочем, тиндами далеко не исчерпывается список народов, населявших по преданиям Ингушию до поселения в ней племен ghalghaj и fäppij. Мы знаем, напр., что в Хамхинском обществе жили некогда dyvij, в имени которых легко

[1] Наиболее древнее название Терека, известное нам от Плиния (вернее, может быть, от Гн. Домиция Корбулона, записками которого Плиний здесь пользуется: N. H. VI, 30), Diriodoris, заменено в новейшем издании Detlefsen'a бессмысленным чтением: diri odoris, (ужасного запаха, вонючая sc. река), и перешло в таком виде и к Латышеву (Scythica et Caucasica, II, p. 182). Нижнее течение Терека называлось в древности (Ptol. V 8, 6) *'Αλόνταϛ* (по имени алан, живших на Тереке?); впрочем А. Premerstein предлагает здесь читать, в соответствии с латинской надписью CIL, XIII, 8213, *'Αλοῦταϛ*. См. Klio, т. XI, стр. 357.

[2] Головинский, o. c., стр. 249; ср. Далгат, o. c., стр. 65. Спец. так наз. «тиндские могилы» (haemryš; цова тушинск. hemur 'надгробный памятник', теперь вытеснено грузинск. sasaplav < სასაფლავი) сохранились в ущельи р. Фортанги у Бумута.

[3] Миллер. Осетинские этюды, т. II, стр. 126; стр. 120 слл. о *te*.

[4] Осетинский нартовский эпос знает какой-то *Τυντυ*-калак = город Тынтов, см. Миллер, o. c., т. I, passim; Лопатинский отожествляет его с гор. Гори (СМК, XII, отд. I, стр. 144).

узнать иранских дивов (daeva, груз. დევი; ср. еще, быть может, осет. даўæг 'дух покровитель'); нам сообщают о žiltij, джелтах, живших в Мецхальском и Джераховском обществах и отожествляемых столь неудачно **Ахриевым** (а за ним и другими) с эллинами (sic! пишется в угоду этимологии и «джелины»), в имени которых усматривается осетинский суффикс множественного числа (тæ), при основе джіл (джел), напоминающей нам гелов (*Γῆλαι*) Страбона, помещающего их по соседству с легами (*Λῆγαι*) на Северном Кавказе;[1] далее идут «Мида», уже на территории Чечни, созвучные какому то селению «Medi», служащему пограничным с Чечней лезгинским пунктом (Gränzort der Lesginer), по сведениям **Штедера**,[2] и «Джаи», представляющие собой современных аварцев[3] (ингушск. žhoj 'аварцы').[3]

Из названий, даваемых соседями ингушскому народу, нам остается рассмотреть осетинское мæqqæл, представляющее специальный интерес. Название это, в настоящее время синонимичное вышеупомянутому qулҕа, некогда, без сомнения, имело ввиду ближайших соседей осетин, веппинцев (тогда как qулҕа и по происхождению = ghalgha); до сих пор ущелье Арм-хи, обитаемое веппинцами, называется ущельем мæqqæл-дон'а (отсюда и неупотребительное ныне русское Макал-дон) 'реки ингушей'. Для выяснения происхождения этого термина, обратимся к вышеупомянутому старейшему аулу веппинцев, Эрзий, своим названием тесно связанному с названием народа Макал. Эрзий (ärzij) значит по-ингушски 'орел', а maqqæl, по объяснению некоторых ингушей, 'название птицы, вроде орла'; в чеченском (chuoqh) erzæv (по **Услару**) 'орел', maqqæl 'коршун'. В ärzij мы имеем, по всей вероятности, старое иранское заимствованное слово, характерным образом не представленное в современном осетинском языке: ср. авест. ərəzifya (санскр. r̥jipyá), древнеперсидск. *ἄρξιφος* 'орел', в измененной, через посредство армянского *արծուի* > груз. არწივი, форме представленное

[1] Об dyvij и žiltij ср. Malsægæ n. Z. Ghalghaj grammatik, словарь, s. vv. Толкование **Ахриева** в статье «Ингуши» (Сб. свед. о кавк. горцах, т. VIII, стр. 6).

[2] **Штедер**, о. с., стр. 40.

[3] **Миллер**. Мат. по археол. Кавказа. Москва, т. I, 1888, стр. 36. Что касается «вамполов» — великанов, живших после джелтов в Ингушии (ср. **Ахриев**, стр. 7, и **Далгат**, Э О, о. с., стр. 43), то они поддаются, не взирая на свой вполне сказочный характер, точному топографическому приурочению к верховьям правого притока Ассы, так наз. Тобачоч: один из притоков последнего называется Вампал-ахкичоч, см. показания **Ольшевского** у **Берже** Чечня и чеченцы, стр. 11.

в цова-тушинском в виде a̯rchiv.[1] Ахриев объясняет нам происхождение названия аула; родоначальник Кистинского (т. е. Мецхальского) общества во время первых крестовых походов бежал из Сирии в горы Кавказа и основал аул Арзия (т. е. Эрзий).[2] «При этом он, вероятно по примеру своих предков, избрал герб, с изображением орла, который, как знак власти, был передаваем из рода в род старшему члену семьи. Этот герб в настоящее время, как нам известно из достоверных источников, хранится в одном из правительственных учреждений. На груди орла вырезана звездообразная фигура, а на шее находится надпись вырезными буквами».[3] Оставляя на ответственность автора изложенные обстоятельства появления надписи в сел. Эрзий, мы ограничимся констатированием: 1) генетической связи названия аула с изображением орла и 2) несомненной подлинности приводимой далее арабской куфической надписи; вызывает сомнение лишь точность воспроизведения надписи в статье Ахриева. В том виде, в каком надпись представлена у Ахриева, она читается (предположительно) И. Ю. Крачковским, любезно согласившимся высказать свое мнение, следующим образом:

بسم الله الرحمن الرحيم بركه الله ممّا عمّر سليمن .... سنه ثمنن و ماتئن (?)

Речь идет, таким образом, о построении (resp. возобновлении) неким Сулейманом какого-то сооружения, имевшем место в 280 г. х. (т. е. 893 г. н. э.).[4] Не вдаваясь здесь в эпиграфические подробности, отметим важность

[1] Ср. Hübschmann. Armenische Grammatik. I Th. Lpz., 1895, на стр. 424—425. Ср. еще дагест. языки, напр. лакск. barzu 'орел'. Хевсурам ärzij известен как раз под названием არწივი, а Джерах, называемый по-ингушски и eghæræ qäll 'нижняя крепость', называют ქომოცვიხე; ср. выражение არწიველ-ქომოცვიხლები в хевсурских песнях, опубликованных А. Шанидзе в წელიწდეული, l. infra cit., стр. 239.

[2] Помимо своей древности, сел. Эрзий было некогда наиболее населенным аулом Мецхальского общества: в 1811 г. в нем числилось 50 дворов, в Тарше — 29, в Мецхале же всего 10; см. Акты, т. IV, стр. 904.

[3] Ахриев. Ингуши, стр. 1. Статья Ахриева вызвала в свое время «заметку о куфических надписях в ауле Арзия и т. д.» Ю. Проценко (в Изв. Кавк. общ. ист. и арх., вып. I, Тифлис, 1882, стр. 45 сл.). Здесь предлагается фантастическое толкование надписи, данное В. Н. Безменовым (стр. 47—48).

[4] Характер куфического письма надписи вполне подходил бы, по обязательно сообщенному мне мнению В. А. Крачковской, к указываемой эпохе. Относительно геральдического значения орла существует обширнейшая литература. К изображению орла (герба) специально у мусульман см. M. v. Berchem. Amida; Fr. Sarre. Ein orientalisches Metallbecken des XIII Jahrhunderts etc. Jahrb. Königl. Preuss. Kunstsamml. Berlin, 1904, 64—69. (Указания В. А. Крачковской.)

приведенной датировки: она служит terminus post quem возникновения названия аула и связанного с ним этнического термина. Мы должны представить себе дело, примерно, так, что не ранее, чем в конце IX в. в ущелье р. Арм-хи возник, или же переменил прежнее название на нынешнее, аул Эрзий, названный так по изображению геральдической птицы (на здании?). Называемый одними 'орлом', герб толковался и в смысле 'коршуна' (maqqæl). Крупная колонизационная деятельность выходцев из этого селения, Эрзиевых, дала повод их западным соседям-осетинам назвать их соотечественников по имени главного их селения, но исходя из менее лестного для национального самосознания веппинцев понятия 'коршун'. Следует добавить, что осетинам известно первоначальное нарицательное значение слова мæqqæл, в несколько лишь измененной форме: мæqvл 'коршун' resp. 'копчик',[1] подобно тому, как ингуши, кроме maqqæl в значении птицы, употребляют еще и форму mieqqæl в бранном выражении: vuon mieqqæl jæ x̂uo (причем задевают того, к кому обращаются, презрительно за нос) 'ты скверная птица (веппинец?) mieqqæl'.[2] В качестве terminus ante quem возникновения этнического термина мæqqæл следовало бы, быть может, считать время появления в нашей историографической литературе названия ущелья, находящегося по близости от веппинцев, Гудамакарского (грузинская форма გუდამაყარი, армянск. Գուդամակարք). Мы рассматриваем это название, как составное из 1) gudan и 2) maqhar. Вторая часть представляется слегка измененной формой интересующего нас термина мæqqæл,[3] что же касается первой, то следует сравнить: сообщаемое Клапротом осетинское название тушин (Gudan),[4] веппинскую фамилию Гудантовых (Гудатовых) в Джейрахе, Фуртауге и Тарше (селения по Макал-дону),[5] и наконец, название одного из

[1] Ср. еще осет. мік̇іл 'копчик' и мvч̇vллæ 'насмешливое прозвище, собств. имя'. Клапрот слышал еще, повидимому, форму мæqvл или мік̇іл в смысле 'веппинец', о. с., I, стр. 670: Мæqqæл-дон назван у него «inguschisch» Mukila; ср. Гюльденштедт (I, 474)—Makat т. е. мæqqæлтæ.

[2] О внутреннем самосознании веппинцев можно судить, исходя из названия zovræ qhungiš (см. выше), по словам Потоцкого, Voyage dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase, I, Paris, 1829, p. 125: «les gens qui affectent de la supériorité sur leurs concitoyens prennent les noms de *Zaour*, *Iotach*, et autres semblables».

[3] Грузинская народная этимология видит в გუდამაყარი слова გუდა 'сума' и მაყარი 'свадебный дружка, шафер'.

[4] Клапрот, о. с., I, стр. 688. Мне неизвестно, существует ли сейчас такого значения слово в осетинском языке.

[5] См. Христианович, о. с., стр. 71, 74 и 87, ср. еще сел. Гудамта (გუდამთა) в Тушетии (Гомецарское общество).

древнейших аулов Хевсурии, с известным святилищем, Гудани (გუდანი),[1] являющегося возможно пережитком до-грузинского населения Хевсурии. Впервые «гудамакары» встречаются в списке горских народов у армянского анонимного географа VIII в. (ср. выше), где оно могло быть интерполировано; в грузинских источниках мы имеем его впервые в позднейшем варианте жития Нины, вошедшем в состав свода летописей,[2] и относится к X—XI вв. (?). Если признать сопоставление გუდა-მაყარი и mæqqæл несомненным, отсюда последует вывод о былом распространении вепинских поселений на южном склоне Кавказских гор, в Гудамакарском ущелье. Этот вывод не противоречил бы, как кажется, тем немногим сведениям, которыми мы располагаем по этнографии обитателей этой окраины Грузии в то, сравнительно отдаленное, время. Различные факты наводят на предположение, что древнейшим, указываемым нашими источниками, очагом чечено-ингушского национального бытия была современная Тушетия, впоследствии огрузинившаяся. Согласно Вахушту, тушины Парсманского (т. е. Пирикительского) ущелья «верой и языком смешаны с кистами» (სარწმუნოებით და ენით შერეულნი არიან ვითარცა ქისტნი, стр. 328 изд. Броссэ), а Цискаров (Записки о Тушетии, стр. 42—43) утверждает, что «Цовские и *Пирикительские* тушины суть кистинского происхождения».[3] Название თუში, известное со времен Птолемея, т. е. со II в. н. э., связывается и с религиозной терминологией ингушей: женским божеством tušuol (единственный персонаж ингушской мифологии, имеющий вещественные изображения! Неправильно Далгат. Первобытная религия чеченцев, стр. 100, толкует выражение däla jæx̌ tušuol в смысле 'божье лицо': оно значит 'божья дочь'), известным и в непонимаемой сейчас форме tuvšæ в формуле dälnæx́æ-tuvšæx́æ 'пожалуйста', собств. 'ради бога Туша'? Иначе говорят dällæšoaj-tiešoaj.

[1] Ср. груз. изд. წელიწდეული, I, (ტფილისი, 1925), стр. 268, s. v. გუდანი. Предание об основании Гудани, первого по времени хевсурского селения, у Зиссермана, о. с., I, стр. 207—208. Неясного происхождения сообщаемое Клапротом (о. с., II, стр. 352) сведение, что грузины называют вепинцев K'omoithi. По Гюльденштедту, о. с., I, стр. 474, название Komoiti осетинское (?), ср. осетинск. ком (ущелье).

[2] См. Histoire de la Géorgie, I partie, texte, p. 98 traduction, p. 126.

[3] В рукописи 1847 г. И. Елиосидзе, Записки о Тушетии (хранится в Азиатском музее), на стр. 13 verso читаем: «почти половина жителей Пирикительского общества, именно Парсминский приход говорит чистым кистинским языком, который хотя и груб, но не так гортанный, как цовский язык».

Начиная с древнейших, доступных нашему суждению времен, в непосредственном соседстве с ингушами находилось хорошо известное в истории Кавказа Дарьяльское укрепление. Первым по времени сведением об укреплении этого района должно быть признано известие Феофана Митиленского (главного источника Страбона для Северного Кавказа), относящееся к половине I в. до н. э.[1] Плиний сообщает (примерно через 100 лет) дополнительные сведения об укреплении, приводя, вместе с тем, и название укрепления, Cumania.[2] Будущий историк ингушской культуры не сможет, конечно, обойти молчанием факт известного культурного влияния, которое должна была оказывать близость значительного в военном отношении пункта к колыбели ингушской народности. Данные для непосредственного культурного воздействия на ингушей крупных оборонительных сооружений появились однако лишь несколько столетий спустя, и связаны с именем сасанидского царя Хосроя Ануширвана (531—579 н. э.). По сообщению грузинской истории «Обращения Грузии» sc. в христианство (მოქცევაჲ ქართლისაჲ),[3] вскоре после падения древнего грузинского царства (ок. 525 г. н. э.) «персы усилились и захватили область эров (ერეთი) и Армению, но в особенности завладели Грузией, вошли в Кавказские горы и построили для себя врата Осетии (კარნი ოვსეთისანი), а именно: одни большие врата в самой Осетии, двое ворот в Двалии (დვალეთს) и одни врата в Парачване (ფარჩუანს) Дурдзукском (resp. находящемся в Дурдзукие); поставили тамошних горцев в качестве пограничной охраны (გუმარდად),[4] затем назначили одного человека начальником в цанарском ущелье[5] и подчинили ему (sc. охрану). А когда пришел царь Ираклий (т. е. в 623 г.), персы были сокрушены». Что события эти имели место при Ануширване, доказывается совпадением приведенного сведения с сообщениями (идущими из того же

[1] Strabo. Geograph., XI, c. 3, § 5.

[2] Plin. N. H. VI, 30. Название это, конечно, не имеет здесь ничего общего с названием турецкой народности куман (половцев).

[3] Мы руководствуемся так наз. челишским вариантом этого произведения, обнаруженным в 1903 г. в сборнике XVII в. Соответствующее сведение утрачено к сожалению в древней Шатбердской версии X в.; ср. ძველი საქართველო, т. I, Тифлис 1909, стр. 1—29, II отд. и СМК, т. XLI, Тифлис, 1910, отд. I, стр. 48 сл. (и спец. стр. 63—64).

[4] Gumard—здесь специальный иранский термин для означения пограничной охраны; см. Какабадзе, о. с., стр. 104, прим. 2, и Hübschmann, o. c., стр. 129—130; Bartholomae, SB. Heid. Akad. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jahrg. 1923, 9 Abh., стр. 23 прим. и стр. 51 прим. К армянск. Գումարտակ см. еще стр. 160 цит. у Какабадзе издания Моисея Албанского.

[5] Т. е. по Военногрузинской дороге.

источника?) арабского историка ал-Белāẕурӣ и географа Ибн ал-Фаḳӣха: «и построил он (scil. كسرى انوشروان) Дурдзукию (الدرذوقيه), а она (состоит из) 12 ворот, и у каждых врат укрепление из камня».[1] Чрезвычайная важность этих указаний еще возрастает, если мы примем во внимание возможную связь сообщаемого грузинским историком названия Парачван (resp. Парчван) с именем хазарского города Варачана, известного нам из армянских источников.[2] Вывод, получаемый из рассмотрения приведенных свидетельств, может быть только тот, что в середине VI в. н. э. где-то на территории современной Ингушии существовало сооруженное сасанидским царем значительное укрепление, снабженное, разумеется, соответствующей охраной, поддерживавшей, возможно, регулярные сношения с административным центром сасанидской империи. Где могло находиться укрепление и упомянутый Парачван? Точный ответ на этот вопрос дадут, быть может, современем археологи Ингушии, вооруженные хорошими познаниями как в области ингушских древностей, так и в области древних сасанидских оборонительных сооружений на Кавказе (ср. Дербент). Нам приходится сейчас ограничиться указанием на так наз. Ассинские ворота, представляющие собою стратегически наиболее удобный пункт для такого рода сооружения, имевшего целью обезопасить район от вторжений с севера;[3] для Парачвана мы получили бы, в таком случае, Кэкальскую (qäqäl-lie) котловину, как место наиболее вероятного нахождения.[4]

События VI в. могут считаться, таким образом, отправным моментом дальнейшей культурной эволюции того географического и политического

[1] См. Beládsorí, ed. de Goeje, p. 190; BGA, V, p. ٢٨٨. В грузинском и арабских упоминаниях Дурдзукии мы имеем древнейшие о ней свидетельства источников (VIII, IX и X вв.).

[2] Армянская география псевдо-Моисея Хоренского, изд. Патканова, стр. 16 (перевод, стр. 38) и Моисей Албанский (resp. Каланкатуйский) цит. изд., стр. 271, 288 и 295. Местоположение Варачана (Վառաչան) неизвестно; Патканов, о. с., стр. 38, примеч. 138, а позднее Marquart, Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903, стр. 16, отожествляют Варачан с также трудноопределимым Баланджаром بلنجر арабских источников.

[3] Подробно описываются Штедером, о. с., стр. 33—34. Ср. также Engelhardt, l. c., стр. 229—230, где об Ассинском укреплении сказано: «Die alte Feste ist jetzt verlassen, aber noch so gut erhalten, dass wenige geübte Schützen das Vordringen einer bedeutenden Macht hindern würden, denn diese könnte nur Mann für Mann dem Pförtchen sich nähern». В этом районе предполагалась перевальная железная дорога, см. о ней Мартиросян, в Изв. Инг. инст. I, стр. 135 сл. (здесь же карта предположенного пути).

[4] Неосновательно мнение Казембека, Derbend-nameh, стр. 201, прим., и независимого от последнего Н. А. Караулова (СМК, вып, 38, отд. I, стр. 78), помещающих, на основании звукового созвучия с Хев-сурами, Цори (и даже Сур-хохи), в район Ассы باب صول арабских географов: эти врата находились в районе Дербенда.

центра, находящегося в ghalghačie (ср. выше), которому суждено было впоследствии навязать свое имя всему ингушскому народу. Однако, уже задолго до этих событий ингушам пришлось, без сомнения, столкнуться с народом, дальнейшая судьба которого, вплоть до сегодняшнего дня, оказалась тесно связанной с судьбой ингушей. Мы имеем в виду алан, современных осетин, первое появление которых в районе Дарьяла, связанное с крупными этническими переворотами II в. до н. э. (на территории современного Туркестана), относится к 35 г. н. э.[1] Начиная с I в., на протяжении ряда веков, мы должны считать культурные влияния, шедшие отсюда, основным источником, питавшим горцев-ингушей, стоявших в тесной зависимости от обладателей северной равнины. Свое господствующее положение аланы утратили в этом районе лишь в бурную эпоху первых монгольских походов на Северном Кавказе в первой половине XIII в. Яркое описание событий 1222 г., когда «напали на алан татары (sc. монголы) и убили их множество и ограбили и взяли в плен», сохраненное нам арабским историком Ибн ал-Асиром,[2] дает возможность оценить катастрофичность монгольских походов для народов Северного Кавказа и их решающее значение в полной перетасовке разноплеменных этнических масс этого района: современное распределение народов на Северном Кавказе восходит к этому времени.[3] Конечно, на ряду с аланами, здесь действовали и иные влияния, забвение которых создало бы картину одностороннюю и неполную. Мы ограничимся здесь одним лишь характерным примером. Во всех языках Северного Кавказа мы имеем, в значении надгробного сооружения, одно общее слово: абхазск. aqašàna 'каменное надгробное сооружение'; также 'каменный столб', 'вообще куча камней искусственного происхождения', черкесск.-кабардинск. qeşane 'надгробный памятник', карачаевско-балкарск. k'ešene (то же значение), осет. дигорск. кесена 'башня, замок, чертог, сооружение';

[1] Ср. E. Täubler, Klio, t. IX, Lpz., 1909, стр. 14 сл.

[2] Chronicon, ed. Tornberg, vol. XII, ٢٥٢—٢٥٣: ср. французск. перевод Defrémery. Fragments de géographes et d'historiens arabes etc. Paris, 1849. По-русски в Историч. материалах и разысканиях ак. Куника, Уч. Зап. Акад. Наук, т. II, СПб. 1854, стр. 636—668 и у Тизенгаузена, Сборн. мат. по истории Зол. Орды, I, СПб., 1884, стр. 25—26. Те же события описываются также у Рашид-эд-дина; ср. русский перевод Березина в статье: Первое нашествие монголов на Россию, ЖМНП, 1853, № 9 и Тр. В.О.Р. Арх. общ., т. XV (1888), стр. 92.

[3] Чтобы убедиться в справедливости сказанного, достаточно сравнить известия арабских географов IX—X вв. с послемонгольской литературой об этих же странах.

специально 'могильная изгородь',[1] иранск. чесена 'каменный могильник', 'небольшое каменное сооружение', 'куча камней'; наконец, чеченско-ингушск. kæš, мн. ч. kæšæmæš 'могильник'. У ингушей (и чеченцев) различаются могильники надземные (malxæræ kæš) и подземные (hielæræ kæš). Они играют весьма видную роль в археологии Ингушии, как по значительному своему числу, так и по обилию находимых в них предметов: «*каши* представляют как бы археологические коллекции, из которых можно извлекать предметы домашнего быта отдаленных времен».[2] Все эти слова идут, можно думать, из одного источника: половецкого (куманского) языка. В известном словаре половецкого языка (Codex cumanicus, начала XIV в.), в ряду терминов, относящихся к погребению, стоит kesenä «der toden huw». В. В. Бартольд, в статье «К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов», замечает по поводу этого слова: «вероятно, так назывались упоминаемые Рубруком (в описании половецкого погребения) кирпичные мавзолеи»,[3] исходя из киргизского словоупотребления, где «слово käsänä до сих пор значит мавзолей».[4] Многочисленные свидетельства из старинных русских грамот XVI в. (ногайских, крымских и турецких) приводит в статье «К вопросу о местоположении города Сарая, столицы Золотой Орды» Д. Кобеко.[5] Здесь интересующее нас слово звучит «кешень»: «велю над слугою своим... кешеню поставити и пети по нем и поминати его» или «в тех городех мусульманские веры люди по своему обычаю мизгити и кошени держат». Слово известно и как географический термин, и в «Книге Большого Чертежа» читается, напр., (стр. 65): «по реке по Куме с правой стороны 7 мечетей татарских, Можаров юрт, да мечеть по другой стороне реки Кумы — Арак-Кешень».[6]

[1] Штакельберг сравнивает с дигорск. кесена еще перс. کاشانه ædificium speculari-bus exstructum; см. Miller und Stackelberg. Fünf ossetische Erzählungen. St.-Petersburg, 1891, стр. 57. Персидское слово производят от کاش 'эмаль, глазурь'.

[2] В. Ф. Миллер. Мат. археол. Кавк., вып. I, Москва, 1888, стр, 25. О «кашах» см. Ахриев. Ингушские каши. Сб. свед. о Терской обл., I, стр. 288—290; Далгат. Терск. Сборн., стр. 62—67; Миллер, о. с., стр. 24—32; Семенов, Изв. Инг. инст., I, стр. 198—202 (здесь классификация типов).

[3] ЗВО, т. XXV (1921), стр. 59.

[4] Ibid., стр. 58.

[5] ЗВО, т. IV (1890), стр. 269—270.

[6] Кобеко резюмирует все случаи употребления слова «кешень» в смысле 'надгробный памятник'. У Спасского, цитированного у Кобеко, более точно: «кешень означает надгробный памятник, каменный или деревянный, особливо в виде строения, но не кладбище». По справке (у Кобеко А. Позднеева «кешень — в монгольском «хушïѣ», разго-

Рассмотрим теперь ингушский словарь с точки зрения присутствия в нем следов аланско-ингушских культурных взаимоотношений. Этимологические сопоставления, предлагаемые в дальнейшем изложении, не ставят, конечно, целью обоснованное подробным *лингвистическим* анализом изучение ингушского языка, а имеют в виду предварительную суммарную задачу — ориентироваться в массе материала, никак почти не вовлеченного пока в научный обиход. При том уровне исследования, на котором стоят ныне все связанные с этим вопросы, трудно избежать привлечения в известных случаях спорных, а чаще, при отсутствии специального обоснования, производящих впечатление недостаточной убедительности фактов. Имея в виду эту существенную оговорку, мы можем обратиться к интересующим нас примерам. Дальнейшие исследования покажут, в какой мере верны делаемые сопоставления, а также позволят уточнить, в ряде случаев, источники тех заимствований, которые предполагаются мною по отношению к значительной части словарных рессурсов, коими ныне располагает ингушский язык.

Памятником тесных культурных взаимоотношений алан (осетин) и ингушей служат многочисленные слова, общие осетинскому и ингушскому языку. В подавляющей массе случаев заимствующими были ингуши, что вытекало естественно из общей обстановки, в какой шло здесь культурное развитие. Естественно, напр., что горный ингуш заимствовал у кочевника-алана понятие арбы (инг. vordæ < ос. ўæрдон), пользование которой и посейчас крайне ограничено в горах.[1] Также ограничены и поставлены в специфические условия скотоводческие возможности горной Ингушии. Принимая во внимание утверждение последнего исследователя экономического быта горной Ингушии В. Христиановича, что «почти никаких иных ценностей, кроме скота, горец не имеет» (l. c., стр. 98), нельзя не оценить характерности присутствия в ингушском языке осетинских слов для означения

ворное «хöшо̄», а в западной Монголии «кöшо̄» — означает могильный памятник в виде надгробной плиты или каменной бабы». М. М. Ковалевский усматривал в существовании надземных могильников влияние зороастризма. Более трезво судит Грабовский, объясняющий эту особенность недостатком в горах земли (см. Сб. свед. о кавк. горцах, III, статью Грабовского: Экономический и домашний быт жителей Горского участка ингушевского округа, стр. 13).

[1] Осетинск. слово попало и к абхазцам (awardə̀n). Черкесы оказались в этом случае самостоятельнее, и сами обогатили осетинский язык такими словами как гўанүм (гўаjæн), гуффæ и гуцæз 'дощечки над колесами у арбы'; 'кузов арбы'; 'подставка в арбе'.

пастуха (инг. ghokkæz < осетинск. хугæс 'пастух для свиней'),[1] теленка (инг. hasæ < осет. ўæс, к появлению в инг. h ср. еще hoaqhæ 'стекло' < осет. авг id.), быка кладеного (инг. ust, мн. ч. šerč resp. ustærč, ср. цова-туш. pstarč < осет. стӯр, стор 'крупный скот'),[2] бараньего хвоста, курдюка (инг. dimij < ос. думæг id.), названий для сооружений, служащих для загона скота (инг. kært 'забор, плетень' < ос. кæрт 'двор, усадьба';[3] ср. еще инг. buru 'название города Владикавказа' < осет. буру, бӳру 'вал, ров, забор, плетень'), названий мастей (инг. boarxæ 'пестрый' < осетин. борхелæ, бӯрхıл 'русый', инг. žughur 'серый', ср. осет. дзуӡур 'пестрый', инг. muoræ 'коричневый', ср. осет. морæ, id.) и т. п.[4]

Лошадь появилась в горах сравнительно недавно, «явившись на смену вьючного ишака и волов, запрягаемых летом в сани».[5] Ярким доказательством наличия в этой сфере осетинского влияния служит, прежде всего слово bärij (bärie), выражающее понятия 'молодец, удалец, лихой парень, джигит', в сочетании govr bärij (resp. bärie) — '(лихой) всадник, наездник' < осет. барæг 'всадник, верховой'. Ср. далее: инг. nuvr 'седло' < осет. нӳвæрæн 'место, куда кладут' (?); инг. pẋæž 'конский навоз', ср. осет. бæзæн 'помет крупных животных'; инг. žuræl 'недоуздок', ср. осет. дзуларæ, дзӳлар id.;[6] инг. xættæ 'потник' < осет. хед, хıд 'пот'; инг. tærk 'дурная привычка у лошади, норов', ср. осет. тæргаі 'каприз'; инг. birsæ 'ярый, рьяный' < осет. бурсæг, бӳрсæг 'нападающий, напирающий', ср. еще инг. ärḫ 'невыложенный, нехолощеный' и осет. æрра 'сумасшедший, глупый, бешеный, неистовый'.

К мелкому скоту переводит нас ингушское слово buož 'козел' (ср. осет. бодз 'козел, вожатый в стаде'). Интересное инг. ier 'борзая собака' восхо-

[1] Замечателен выбор животного, сейчас у ингушей, как мусульман, не разводимого — свиньи; ср. ниже стр. 743.

[2] Возможны и другие сопоставления этого слова.

[3] Слово широко распространено в финских языках; ср. Miller. Die Sprache der Osseten, p. 8.

[4] Должно оговорить, что как эти, так и все, ниже приводимые, примеры отнюдь не претендуют на исчерпывающую полноту материала. Так, напр., к перечисленным терминам можно прибавить: инг. čuẋij 'род сыра' < осет. чіӡд 'сыр'; инг. nælxæ 'сливочное масло', ср. осет. нæлхæ 'нетопленое масло'; инг. qhulg 'маслобойка', ср. осет. qулæг id.; инг. rasxæ 'гнедой', ср. осет. рохс, рӯхс 'светлый, свет', и перс. رخش, 'имя серой (пегой) лошади Рустема' (> груз. რაში); и пр.

[5] Христианович, стр. 174.

[6] Оба из турецкого يولار (через балкарский).

дит к осет. jегар, стоящему в сложных отношениях к ряду языков (венгерск., чувашскому и др.),[1] инг. næl 'кабан' < осет. нæл 'самец' (ср. еще ингушск. žærghæ 'кабан-самка' и осет. дзæрҕ 'свинья-самка'; инг. khomsær 'клык' и осет. к̊æпсvр id.; инг. žižig 'мясо, на языке детей' и осет. дзiдза 'мясо'), инг. sæj 'олень' связано с осет. саг id., равно как инг. soaluor 'куница' с осет. сæлабvр, сæлавvр id., инг. suk 'олений рог' с осет. сvк̊а 'рог'. К домашним животным относится инг. слово khazæ 'щенок' (ср. осет. к̊æбvс id.); ср. еще 'игральная кость животных', так наз. 'альчик' (инг. ghuolg, ср. осет. ҕолæ). К птичьему царству ср. инг. buoqqær 'зоб' (ср. осет. боqqур id.), название для курятника: инг. goring (ср. осет. горен, гæрæн 'изгородь забор'?[2]). Из прочей фауны отметим инг. burduolg 'летучая мышь' (ср. осет. бvдтvр в составе хæлvм бvдтvр 'летучая мышь'), инг. zhyj 'еж' (ср. осет. узvн id.), и инг. lippærg 'мокрец' (ср. осет. лæппæг 'мягкий'). Термины, применимые, по самому понятию своему, лишь к обстановке равнины, равно как и ряд выражений, связанных с земледелием, оказываются, во многих случаях, общими для обоих языков. К первой категории случаев мы относим: инг. ærghæ 'холм, цепь холмов'[3] < осет. раҕ 'спина, гребень (горы), горный хребет'; boarz (множ. boarzæmæš) 'курган, надмогильный холм'[4] < осет. бæрзонд 'высокий, вышина'; инг. arie 'равнина, степь, плоскость' (aræ 'наружи, в поле' и т. д.) ср. осет. арæн 'межа, граница' (?);[5] инг. atæghæ 'долина' (ср. осет. атаҕа 'пуща'); инг. khies 'гребень горы' (ср. осет. к̊убус 'возвышенность, выступ, шишка'); инг. fuord 'море' (ср. осет. фӯрд 'нижнее течение рек Терека и Малки, большая, тихо-текущая река, океан'); инг. šovdæ 'источник, родник' < осет. саудон, сӯадон id. Ко второй категории можно отнести инг. mæqæ 'борона' (ср. осет. mæqī 'подставка из березовых прутьев под скирдами сжатого хлеба, сена для более удобной перевозки их с гор'); инг. nux 'плуг' (ср. осет. нvх

[1] Ср. Jacobsohn. Arier und Ugrofinnen. Göttingen, 1922, Nachtrag zur Seite 15 ff. (на стр. 251).

[2] Ср., впрочем, и русское 'курник'.

[3] Ср. в чеченск. ragh (Услар; иначе rägh) «так называют чеченцы невысокий хребет, тянущийся от З к В между Сунжей и Тереком» (вообще: всякий невысокий, длинный, горный хребет). В осетинском см. еще арvq, арæq 'местность, состоящая из возвышенностей и котловин (Черногоры)'.

[4] Ačmæz boarz 'холм Ашемеза' называется холм, где по преданию Шамиль принимал присягу от ингушей.

[5] С другой стороны, ср. кумыкс. آرى 'дальний, далеко', лакск. аг 'равнина', груз. არე и т. п.

'ноготь, коготь'); инг. läzæ 'воз пшеницы' (ср. осет. ласæн 'орудие, при помощи которого тащат, напр. сжатый хлеб, с горы на ровное место'); инг. æpæг 'мельничный лоток' (ср. осет. æппарæг 'кто кидает, податель, кто бросает'); инг. tuskær 'корзина, сапетка' (ср. осет. тæск̆ 'корзина');[1] инг. doa 'сапетка (для хранения зерна)' < осет. -дон (живой словообразовательный суффикс со значением 'хранилище');[2] инг. žuvr 'кукурузная мука' (ср. осет. дзугур 'мучнистый'); инг. nars 'огурец' (ср. осет. нас, насæ 'тыква');[3] инг. khomæl 'конопля' (ср. осет. гæн id.; также гæмб в выражении гæмбі рувас 'лисица, вьющая коноплю, в сказках');[4] инг. ħov 'крупа, просо' (ср. осет. jæў 'просо'). В области так наз. матерьяльной культуры количество общих ингушскому и осетинскому языкам слов громадно, что имеет свою аналогию в матерьялах археологических. Характеризуя вкратце внешнюю сторону быта ингушей, насколько она разъяснена из до сих пор ставшего известным материала, новейший исследователь археологии Ингушии заключает: «Приведенный нами материал, при всей отрывочности и противоречивости, ярко свидетельствует о давности и глубине культурного и экономического общения Ингушии и Осетии».[5] Данные языка вполне согласуются с приведенной характеристикой. Сюда относятся: инг. älx 'брусок для точки бритв, ножей' и т. д. (ср. осет. æлхоі, æлхоінæ 'пестик, для толчения соли, крупы и пр.'); инг. ƀæzæ 'строевой лес' (ср. осет. бæззаг 'годный'); инг. ƀieqħæ 'жердь' (ср. осет. бæqæ 'шест, веха, кол'); инг. għejƀæ 'подушка, балка на постройке' (ср. осет. qaiван 'потолочная балка'); инг. għuol 'шест'

[1] Ср. джагат. тат. تورسوق resp. تورصوق 'кошница, гарец; мех, в который вливают жидкость (воду, вино, кумыс)' (Будагов).

[2] Есть соответствующее слово и в кабардинском: dəw 'сапетка' (также из аланоосетинского). Любопытно, что «doa» ('дау, корзина, сплетенная из хвороста и служащая собственно для ношения соломы с гумна') играло значительную роль в языческие времена при церемонии присяги у ингушей, см. описание церемонии у Ахриева, в Сб. свед. о Терск. обл., стр. 280—281.

[3] Ср. еще кабард. naşe 'огурец', груз. ნესვი 'дыня'.

[4] Слово весьма интересное в культурно-историческом отношении: сюда относятся греч. *κάνναβις*, русск. 'конопля' и нем. 'Hanf.'

[5] Л. Семенов, Изв. Ингушского института, I, стр. 208. Было бы ошибочно, разумеется, ограничиваться этими аналогиями, сосредоточивая главное внимание на Северном Кавказе Возможность появления закавказских параллелей, в частности для ингушского погребения, доказывается различными находками, вроде тех, которые сделаны были в 1911 г. в кахетинских селениях Матани и Шильда. См. о них სახალხო გაზეთი, 1912, №№ 719 и 722. О сношениях специально джераховских ингушей с осетинами, замечания Семенова, l. c., стр. 205—206.

(ср. осет. qæл 'подставка, вбитая в землю'); инг. moartxuol 'сводчатый' (ср. осет. могор 'бык-устой, плетневый бык для моста, заполняемый камнем'; ко второй части инг. txov 'крыша, потолок'); инг. dhoaghæ 'ключ' (ср. осет. дæƃæл id.); инг. moskæ 'ступица, колесо' (ср. осет. мæск̓, мæск̓æ id.); инг. molghæ 'нагрудник, у лошади' (ср. осет. мæрƃгæ id.); инг. khuopælg 'коробочка' (ср. осет. к̓опп 'коробка, кружка, деревянная миска'); инг. pandær 'балалайка, гармония' (ср. осет. фæндvр id.);[1] инг. giebægh(æ) 'копье, штык' (ср. осет. гебох, джебоƃ 'копье');[2] инг. gierz 'оружие' (ср. осет. гæрзтæ 'одежда, оружие', мн. ч. от гарз 'кадушка'?);[3] инг. ghabæ 'кандалы' (ср. осет. qадаман 'путы, кандалы'); инг. búruv 'бурав' (ср. осет. бурæў, бvраў id.);[4] инг. tälg 'валек экипажный; название игрушки' (ср. осет. тæлv 'обод колеса'); инг. zegæl 'засов' (ср. осет. зæгæл 'гвоздь'); инг. ondæ 'сталь' (ср. осет. æндон id.); инг. čopælg 'пуговица' (ср. осет. цæппæр id.); инг. bæxtær 'подвязка у чувяка' (ср. осет. бахтар 'железная обувь для лазания по горам'); инг. pærgræ 'полоса материи, которой обвертывают покойника' (ср. осет. папvлоі, папілоінæ 'клочья'); инг. bærcqhæ 'платье, белье' (ср. осет. бæрцаƃудтæ 'карманы для газырей в черкесске');[5] инг. ärgae 'цыновка' (ср. осет. јерджен id.); инг. buott 'футляр, ножны, переплет, конверт' (ср. осет. бўат 'место'); инг. jej 'котел, специально для варки пива' (ср. осет. аг. 'котел');[6] инг. zoakælg 'кувшинчик с длинным

1 Сюда же слова целого ряда др. языков: др. греч. *πανδοῦρα* (*πανδουρίς*), русск. бандура, и т. д.

2 Ср. черкесск. d̂ebeğ id.

3 К персидск. گرز 'боевая палица; membrum virile (ср. значения осет. гарз); есть и в дагестанск. языках, напр. табасар. gürd̓ 'копье'.

4 К турецкому بورغو id.

5 Осет. слово производное от бæрц 'мера, патрон, газырь', откуда, быть может, и ингушск. barč 'подарок, делаемый при примирении врагов' (ср. к понятию barč'a Леонтовича, Адаты кавказских горцев. Вып. 2 (Одесса, 1883) указатель материалов, s. v. барч на стр. 344—345).

6 Ср. еще аварск. ƛag, языки андо-дидойской группы, и т. д. Слово кажется заимствованным осетинами, а не наоборот. В прежнее время эти котлы играли в быту ингушей. и чеченцев значительную роль; сейчас, в связи с распространением ислама, они исчезают (ср. Христианович, о. с., стр. 192). По сообщению начальника 4-го участка Грозненского округа, штабс-капитана Колчина, в Статистический комитет министерства внутр. дел от 20 февраля 1897 г.: «все чеченцы называют себя, т. е. свое племя, Нохчуй или Нохчой, что в переводе на русский язык означает 'котел' или 'очаг'. По их рассказам, в одном из селений Дагестанской области, под названием Нохшех, и до сих пор существует котел, из которого питались их первые родоначальники, от которых они ведут свое происхождение, и что на этом котле вырезаны имена глав чеченских фамилий, которые ведут свое происхождение прямо от родоначальников, питавшихся из котла того» (заимствуется из архива Азиатского

горлышком' (ср. осет. дзæкул 'мешочек, котомка'); инг. ghuoz 'перстень; кружок, шайка, компания' (ср. осет. qæбvc 'объем, обхват, объятие'); инг. ghutæq 'металическая коробочка на кавказском поясе' (ср. осет. ку̂ту 'коробочка', связываемое Штакельбергом, о. с., стр. 82, с тур. قوطى?); инг. khod, множ. khodærč 'ножницы' (ср. осет. кæрдæн 'ножницы', кæрдæг 'режущий, косящий, жнущий'; в инг. есть и другое слово, tukær 'специальные горские ножницы, в отличие от русских, называемых khod'); инг. khäd 'язычек у плети' (ср. осет. каўбvд 'плетеный'?); инг. khallæ 'затычка у бочки, кран' (ср. осет. кæбæл 'чека, кран, втулка, катушка'); инг. žhov 'молоток' (ср. осет. дзæбуг, дзæбокæ 'молот, молоток'); инг. gurgul (gurgæl) 'колокольчик, колокол' (ср. осет. гўр-гўр кæнvн 'греметь, грохотать'); инг. kurs 'связка, тюк' (ср. осет. курес, курīс 'сноп, вязанка'); инг. læræm 'яма (для хозяйственных нужд), погреб; каменный мешок для пленных, в старину' (ср. осет. ўæрм 'яма' ср. груз. ორმო id.; к переходу ў—l ср. еще инг. lærbæq 'голенище, ноговица' и осет. ўæраг 'голень'?).

К сфере социальных отношений относится ряд слов, затрагивающих нередко самые интимные и специфические стороны горского быта. Общеизвестен факт распространенности явлений кровной мести среди ингушей: тем важнее в наших глазах появление осетинского слова в значении: 'убийца, кровник' (инг. märij < осет. марæг; ср. еще слово того же корня: инг. amær 'ядовитое средство; несчастье, порча, колдовство' (из осет. амарvн 'убить, замучить, изнурить' и пр.); название савана также идет из этого источника: инг. merčij 'саван' < осет. мæрдцаг 'предназначенное для покойника, платье для покойника'. Общее понятие 'врага' — инг. moastæghæ — производное, по всей вероятности, от осет. маст 'горечь, желчь, досада, раздражение, гнев', откуда осет. маст кæнvн 'причинять неприятность, раздражать(ся)', мастīсvн 'мстить за оскорбление' и т. д. Отметим, далее, инг. äq 'доносчик' (ср. осет. æлƀ 'брезгливость', æлƀаг 'предмет отвращения, брезгливости, отвратительный'); инг. vyj 'проклятие, анафема' (ср. осет. jеў, в выражении jеў дæ кона 'да будет проклят твой дом(?)', формула проклятия); инг. sierdær 'проклинать, бранить' (ср. осет. сардаун 'натравить, доносить'); инг. futtæruo 'досада' (ср. осет. фуд, фvд 'плохой, злой, дурной'); инг. suontæ 'кичливый, чванный' (ср. осет. сонт 'сумасшедший, глуповатый, тупой'); инг. ghäræ 'смелый, бестрашный'; (ср.

музея Академии Наук СССР). К фантастической этимологии имени чеченцев ср. выше, стр. 684, прим. 1. О котлах ср. еще Сборн. свед. о Терской области, I, стр. 255, 263 и 267.

осет. qал 'гордый, самоуверенный', или qал, iҕал 'бодрствующий');[1] инг. iemælkæ 'неученый, дикий' (ср. осет. æнаqæл 'невоспитанный, буйный'); инг. ieghæz 'неудовольствие, злоба' (ср. осет. jepic, jepvc 'вражда, ссора'); инг. kædær 'жаловаться, сетовать' (ср. осет. куд 'плачь', от глагола кæун 'плакать');[2] инг. mætær 'вялый' (ср. осет. мæт̃æл 'ослабелый, вялый, грустный, унылый, печальный'); инг. melæ 'слабый, теплый' (ср. осет. мæллæг 'худой, тощий'?).

Этой серии сближений противостоит другая, из круга понятий положительных. Ингуши, подобно большинству чеченцев, почти не знали фиксированных в правосознании социальных подразделений (в своей среде) на привилегированных и бесправных. Рабство, имевшее здесь весьма ограниченное распространение, возникало по праву войны,[3] и выражалось словом loal (общего северокавказского происхождения, от абх. alə̄g до лезгин. luk включительно: инг. læj 'раб' ср. осет. лæг 'человек'). Интересен, ввиду сказанного, ингушский термин älæ—'князь';[4] вся обстановка на Северном Кавказе, в особенности в период с I по XIII в. н. э., должна была способствовать отождествлению понятия 'алан' и 'господство, владычество' в среде горцев, находившихся от них в зависимости. С этой точки зрения кажется вполне обоснованной попытка возводить инг. älæ к *alan; при этом следует учесть одно дополнительное обстоятельство. В цова-тушинском, где это слово 'князь' звучит al(e), со словом связано представление не только земного владычества и благоденствия, но и потустороннего; Шифнер справедливо переводил его 'glücklich, selig', а образованное от него alol—'Seligkeit'. Есть в цова-тушинском выражение: al vacix́ (по грузинскому

[1] С инг. ghä 'гордый, смелый, самолюбивый' связано, быть может, осет. qæбатvр 'храбрый, смелый', в своей первой части (qæ). Ср., однако, бæҕатыр ('богатырь').

[2] Ср. еще араб. كدر 'печаль, забота, горе'. Сюда и осет. катаі 'дума, сомнение, тревога, забота, отчаяние'.

[3] Особый и редкий случай возникновения «рабства» (вассалитета) помимо войны отмечен у Христиановича, о. с., стр. 74. Здесь целый род Гу подчинен другому роду Салгиевых.

[4] Термин привлекается, в массе других матерьялов, в статье Алборова, Изв. Ингушск. инст., I, стр. 349—430. Характерная, почти вневременная и внепространственная постановка вопросов лишает возможности считаться в целом с выводами статьи в данной связи. Статья не свободна от тяжелых лапсусов, как-то: груз. ტბა 'озеро', получает фантастическую этимологию на стр. 378; в этой же связи араб. توبة, собств. 'возвращение к богу. раскаяние' переводится как 'нечто запретное перед богом (?)' (стр. 377); абхаз. хах-икал (след. q̇aq̇-yə̄k̇aw = 'вверху находящийся') сближается, правда с вопросом, с осет. хохагал (стр. 405) и т. д.

толкованию осведомителя: ნეტავი შენ) 'о, если бы (ты)', в смысле значительнейшего благопожелания. Переводя дословно, следует: '(да будешь, да станешь), ты блаженным Вац'ом', где Вац — название старого уже забытого у ингушей божества, сохранившегося пережиточно у осетин в составе уацілла (св. Илья), уастvрджі (св. Георгий) и т. п.[1] Мы должны предполагать, следовательно, большую давность слова al(e), успевшего эволюционировать в сторону трансцедентности. Это наблюдается, повидимому, и у самих осетин, потомков алан: мы считаем божественного кузнеца осетинской мифологии, курдалæгон, кузнецом (курд) аланов (алæгон), понимаемых, при таком толковании, за какие-то существа высшего порядка,[2] небесные (ўæларвон, эпитет Курдалагона); параллельные формы имени кузнеца — курд-ала-ўæргон, курд-алæўгон — лишь отчасти препятствуют такому словопроизводству. Понятие 'права' также оказывается общим обоим языкам — осетинскому и ингушскому: инг. boqhuo 'право, закон, порядок'; boqhæl 'право, в самом деле'; bæqh 'правильно, верно' связаны с осет. бæгў 'как же! наверно! конечно! точно! истинно!' К инг. oag̈hæz 'польза' ср. осет. аӻаз 'милость, помощь';[3] к инг. kad 'приз' ср. осет. кад 'честь, почесть'; к инг. xastær 'хвалиться' ср. осет. хı̓стаун 'хвалиться, хвастаться'(?); к инг. jiš 'возможность, сила' ср. осет. jec, ic 'достаток, имущество'; к инг. buočæ 'нежный, драгоценный, дорогой' ср. осет. боц 'нежный, изнеженный, дорогой, избалованный, капризный'; к инг. (v)æzæ, (v)æzin (последняя форма в сочетании væzin dälæ 'великий бог') 'тяжелый, дорогой ценный, великий' ср. осет. ўæззаў 'тяжелый'(?); к инг. somæ 'бодрый, бодрственный, здоровый' ср. осет. сом 'утро'; к инг. zuoq 'веселье, шутка' ср. осет. дзæбæх 'хороший, здоровый'; к инг. (v)iezær 'нужда, любовь' ср. осет. ўарзvн 'любить' и т. д. Список аналогичных слов, весьма велик. Ср. инг. boaræm 'мера, норма, количество' (осет. барæн 'мера');

[1] Неосновательно Миллер (Осетинские этюды, т. I, стр. 119), а за ним и другие, связывает с ними и уасхо, заимствованное у черкес, где wašhe толкуется в смысле 'серое небо', и выступает, как бог — покровитель клятвы, в формуле: məwašher səjϑhe məg̈ept (в нартовском эпосе). Интересной параллелью к цова-туш. alvacix̓, как формуле оптатива, служит осет. уастæн (тоже значение), правильно толкуемое Алборовым, l. c., стр. 361.

[2] Ср. Миллер, ibid., I, стр. 118; II, стр. 248. Сюда же относится, быть может, груз. ალგეთი в известной песне об Амиране (ср. ამირან დარეჯანიანი, изд. Чичинадзе, Тифлис, 1897, стр. 305 сл.): как бы «страна алаг'ов > алан».

[3] Ср. араб. اغاثة 'помощь'.

инг. kov 'двор, усадьба' (осет. каў 'плетень, изгородь';[1] ср. еще осет. qæў, ҕæў 'аул'); инг. čurt 'надгробный памятник' (осет. цvрт, цірт 'могила');[2] инг. khänk 'мальчик' (осет. к̓аннæг 'малый, маленький'); инг. engir 'при многоженстве так называется каждая из жен' (осет. æмvджір 'соперница, говорится о женах'); инг. eggir 'самый, наиболее' (осет. æгæр 'слишком, чрезмерно'); инг. fuos 'добыча' (осет. фонс, фос 'скот, стадо', ср. аварск. φanz 'рогатый скот'); инг. fusum 'пристранище, приют, дом хозяина') (осет. фусун, фvсvм 'пристанище; хозяин, кунак'); инг. buozbuyčæ 'колдун; фокусник' (ср. осет. будзæў 'шут'); инг. kold 'густая грязь, болото' (осет. колтæ 'лужи', от колæ 'лужа, болото, озеро'); инг. khuordæ dær 'надоесть' (ср. осет. к̓орд 'группа, общество, кружок, толпа, куча'); инг. khaž 'изнеможение, состояние ребенка после сильного плача' (осет. к̓æзvн 'заикаться, запинаться'); инг. gærp 'хлоп, стук' (осет. гæбп 'прыжок'); инг. muož 'борода' (ср. осет. боцо 'борода и усы', ср. абхаз. aφatà 'усы', черк. φaṭe 'ус'): инг. niek 'плавание' (осет. накæ, ленк id.); инг. kust 'красота, приличие' (осет. куст 'сработанное, работа; труд, как результат'?); инг. lædær 'течь' (осет. лæдарvн 'давать стекать, выливать'); инг. lædær 'слабый, ничтожный' (осет. лæдæр 'никчемный, простяк'); инг. zulæ 'косой о направлении' (осет. зулун, зvлvн 'кривой, неправый'); инг. bukær 'сгорбленный, сутулый' (осет. бук̓ 'согнутый, съежившийся, сгорбленный'); инг. læzær 'боль, болезнь' (осет. нīз, нез 'болезнь'); инг. listæ 'частый, густой' (осет. лvстæг, лістæг 'мелкий, тонкий'); инг. mistæ 'кислый' (осет. мæст 'горько-соленый источник'); инг. tug 'плевок' (осет. тукæнvн 'плевать');[3] инг. thar 'грудь женская' (ср. осет. тар, ітарæ 'грудь, гортань, бронхи'); инг. surxæš 'корь, болезнь' (осет. сурх 'красный'); инг. sijg 'искра' (осет. суг в рæсуг прозрачный, чистый'; ср. еще суг 'дрова'); инг. duz 'penis iuvenilis' (осет. дзодзо id.); инг. čhuor 'кожица, шкурка, скорлупа' (осет. ц̓ар id.); инг. čhug 'кольцо, крючок' (осет. цæг 'кольцо'); инг. qhaž 'тростник' (осет. qæз, qæзæ 'камыш'); инг. ghær 'голос, говор' (осет. ҕæр, qæр 'крик, звук'); инг. ghæd 'кукурузный стебель' (ср. осет. qæд 'бревно, дерево, лес'); инг. guoræ (væxær) 'кувыркаться' (осет. губvр 'согнутый, сгорбленный,

[1] Об этом, как и многих других словах, ср. у Миллера. Ossetica. Москва, 1904, стр. 72—77.

[2] Ср. еще кумыкск. чорт 'прямой'. О čurt'ах ср. Изв. Инг. инст. I, стр. 196: «К самым простым по виду надмогильным памятникам принадлежат распространенные повсюду в крае вертикальные плиты (čurt) с рельефными надписями и орнаментом и без них».

[3] Ср. тур. توكرمق 'плевать'.

горбатый'); инг. purxæ (dær) 'брызгать' (осет. апvрх кæнvн 'обрызгать, разбивать в дребезги'; пvрх 'брызги'); инг. poš 'испускать воздух' (осет. пvссvт id.); инг. dærz 'дождь, пополам со снегом' (ср. осет. дæрзæг 'жесткий, шероховатый'); инг. gijg 'живот' (ср. осет. губvн 'желудок, брюхо'); инг. marš 'колбаса' (ср. осет. мерс кæнvн 'жрать'); инг. qhoræ 'глухой' (осет. k̓уру id.; ср. груз. ყრუ id.); инг. qhurd 'глоток', qhurdæš 'всхлипыванье' (осет. qуртт 'глоток'); инг. qhurg 'глоток' (осет. qур 'горло, глотка'); инг. x́æl 'вверх по течению, вверх' (ср. осет. уæлæ 'наверху'); и т. д.

Мы принципиально не входим здесь в лингвистическую оценку как сложных фонетических и смысловых подробностей предлагаемых сопоставлений, так и зависящей от них степени вероятности и доказательности некоторых из сближений, довольствуясь пока утверждением очевидной тесной, разнообразной связи ингушского и осетинского словарей. Немногие, отнюдь не исчерпывающие указания, делаемые попутно, на другие языки имеют в виду подчеркнуть, что некоторые слова отнюдь не являются исключительным достоянием интересующих нас здесь особо ингушей и осетин.

Выше приведенные примеры — яркое свидетельство длительного, всестороннего общения ингушского и осетинского народов. Усматривая в осетинах потомков алан, не следует забывать условности этой генеалогии. И мы стоим перед фактом вероятного влияния на северокавказские языки, в том числе и на ингушский, каких-то иных индоевропейских и отличных от современного осетинского, иранских наречий.[1] На примере ärzij мы видели уже случай такого влияния. К этой же категории можно отнести: инг. mægær 'мочь', mogyš 'могучий, сильный', неотделимо от др.-иранск. magavan(?), славянск. мочь, могучий, нем. mögen и т. д.; инг. di 'день' кажется связанным с общеиндоевропейским div в лат. dies, арм. տիւ и пр., инг. muodz 'мед', merzæ 'сладкий' связаны, очевидно, с интернациональным словом 'мед' не через осетинское мvд, муд ('мед'); инг. riemæ 'табун лошадей' идет из какого-то иранского источника (ср. перс. رمه 'стадо', армянск. ռամ 'толпа, народ', армянск. երամ 'толпа, стадо и пр.);[2] инг. bedær 'перо

[1] Этот интересный вопрос обсуждается в статье Трубецкого, Mémoires de la Société de linguistique de Paris, t. 22 (1921), p. 247—252, Remarques sur quelques mots iraniens empruntés par les langues du Caucase septentrional.

[2] См. Hübschmann, o. c., стр. 147 и 233; Марр. Тексты и разыскания по армяно-груз. филологии. Кн. IV, СПб. 1904, стр. 75. Одна из зон горных пастбищ Ингушии называется 'рэм или лам-те-рэм'. «Это зона яловых коров, быков, лошадей, а главным образом молодняка крупного рогатого скота старше года» (Христианович, стр. 112).

птичье' напоминает нам нем. Feder, греч. πτερόν и пр.; инг. cuogæl 'лиса' связано, в последней инстанции, с широко распространенным словом 'шакал' (от скр. śr̥gāla, через персидский и многие языки Дагестана, до арабского, еврейского и сирийского);[1] инг. buoršæ 'мужского пола', beršie dienæ 'находящаяся в периоде течки' (о самке), будучи связано с осет. ўрс 'жеребец', заимствовано все же не у осетин;[2] инг. mar 'муж', близкое черемисскому mari 'муж, человек', восходит, подобно финскому слову, к арийскому *marya-;[3] наконец, упомянем инг. nus 'невестка', nuskæl 'невеста', вводящие нас в сложную проблему общекавказских и общеиндоевропейских взаимоотношений. К инг. nus примыкают, с одной стороны: цова-туш. nus 'невестка, сноха', čhin nus 'невеста'; чеченск. nuskul 'невеста'; аварск. nus 'невестка'; арчинск. nusτur 'невестка'[4] (арч. nusτuw 'зять'; ср. инг. nejc 'жених, зять', чеченск. nuc id.; капучинкс. nuzo 'муж'); черкесск. nəse 'невестка' (отсюда осет. ніссæ 'дама'); мегрельск. nosa, nisa 'новобрачная, невестка', чанск. nusa, nisa id., чанск. nusağa, (resp. nisağa, nisak̇a, nusawa) 'две невестки, по отношению друг к другу' (ср. абх. àϑa 'невестка' и àϑala 'соневестка'); груз. nusadia 'жена дяди'. С другой стороны, мы имеем осет. нуостæ 'невестка',[5] примыкающее к общеиндоевропейскому 'сноха'. Параллельно словам на n идут слова того же значения на s: ср. убыхск. səs (säsä) 'junge Frau, Braut' (Дирр); табасар. sus 'новобрачная'; агульск. sus 'молодая жена, невестка (до первого ребенка)'; цахурск. sos 'невестка'; лезгинск. sōs 'невеста, новобрачная'. Повидимому, это второе слово сохранилось, наряду с nus, в ингушском языке в названии одного из трех храмов, находящихся на вершине Столовой горы (инг. mät loam) и называющихся mätsielæ, mätæræ dälæ и susuon dälæ. Что касается первых двух, то перевод названий не вызывает затруднений: mätsielæ значит 'небесный бог Столовой горы' (sielæ, чеченск. stielæ, собств. имя бога грома, в инг.

[1] О взаимоотношениях семитических и индийской форм слова ср. Nöldecke, ZDMG. 30 (1876), стр. 769.

[2] Затруднение в начальном *в;* ср. санскр. vr̥šan-, перс. gušn, лат. verres и пр.

[3] Ср. Jacobsohn, о. с., стр. 245. Сюда же следует отнести и инг. mæjræ 'храбрый'.

[4] По поводу арчинских слов: Дирр, в словаре арчинского языка, сопоставляет с ними арабск. вус (?); речь идет повидимому, об арабск. نسوة (собират.) 'женщины'.

[5] Своим — тæ слово обязано, быть может, аналогии с такими терминами родства, как ус (устæлтæ), и далее æрвад (æрвадтæлтæ), фуд (фуддтæлтæ), мад (мадтæлтæ), и затем пониманию нуостæ в собирательном смысле (собств. 'невестки', ср. чанск., абхаз.). Миллер. (Осетинские этюды, III, стр 168) противопоставляет этимологии Hübschmann'a (который связывает его с 'сноха') другую, к славянск. 'невеста, невестка'. Нам кажется возможным объединение обоих точек зрения.

сохранилось в выражении sielæ hæd 'радуга'); mätæræ dälæ 'происходящий от Столовой горы бог' (mätæræ производное от mät помощью суффикса удаления, resp. прилагательного, 'мятский'). Что касается susuon dälæ, значение его с точки зрения современного ингушского языка не вполне ясно. Однако, подробности культа этого божества, чтимого исключительно женщинами, дают основание усматривать в susuon общее значение 'женский' и соответственно susuon dälæ переводить 'женский бог', или точнее, имея в виду вышеперечисленные слова других языков, 'бог молодых женщин, новобрачных'. Легко усмотреть главную функцию подобного божества: способствовать обильному и счастливому деторождению.[1]

Во многих из перечисленных выше случаях сосуществования сходных слов в ингушском и осетинском языках, мы побуждаемся к постановке вопроса: кто от кого заимствовал? Задачей будущих исследователей послужит исчерпывающе ответить на это. Мы можем ограничиться несколькими примерами, показывающими, что не только осетины были дающими (что несомненно для бо̀льшей части существующего материала), но что случалось, вероятно, и наоборот. Так представляется нам заимствованным упомянутое уже осет. ӯс, ӯос, происходящее от инг. ust, сохранившегося в выражениях: ust da 'тесть (букв. отец жены)', ust nanæ 'теща (мать жены)', ust vošæ 'шурин (брат жены)', ust jišæ 'свояченица (сестра жены)'; ср. цова-туш. psthun 'жена, женщина', ср. далее чеченск. stie 'жена, самка' и инг. sien 'женский'). К ингушскому придется прибегнуть и при объяснении известного мифологического персонажа осетин, балсæг'а,[2] известного преимущественно из сочетания балсæджі цалх 'колесо Балсега'. Это последнее, по объяснению Миллера, «какое-то странное существо, имеющее вид колеса (цалх) и состоящее на службе у бога (Хуцау) или фүд Іоаннæ

[1] На стр. 192, прим. 2, Изв. Ингушск. инст. предлагается объяснение Х. Б. Ахриева: susuondälæ 'бог (покровитель) благородных женщин'. Прибавление благородных вызвано, быть может, ассоциацией с инг. suv 'княгиня; незамужняя девушка хорошей фамилии'. На чем основан перевод других двух названий, нам непонятно; вероятно здесь mät контаминировалось с muott ('место'), что основано на недоразумении; отсюда перевод: 'место святилища, трон (место) бога'. О культе susuon dälæ ср. Ахриев, Сборн. свед. о кавк. горцах, т. V, стр. 11 статьи «Ингушевские праздники»; Базоркин, Сборн. свед. о кавк. горцах, т. VIII, стр. 10 статьи «Горское паломничество»; Далгат, Терский сборн., т. II, стр. 110—111 (здесь читаем: «женщины поют песни и просят у бога и у Сусол-дяла детей»). Ср. еще Алборова, l. c., стр. 372.

[2] Параллельные формы этого имени: балцæг, малсæг, марсæг, марсуг. Отметим еще возможную связь осетинского владыки преисподней, Барастүр'а с ингушским «Эштер'ом», о котором см. Далгат, o. c., стр. 59.

(отца Иоанна или Иоанна Крестителя). Собственник колеса посылает его против врага и оно, раскатившись, разрезает его на части».[1] Дигорский вариант сказания о смерти Сослана содержит указание на тождество Иоанна (fid-iuane) с 'небесным Марсугом' (uælarvon Marsug).[2] Несомненно, в колесе Марсуга мы имеем мифологическую персонификацию солнечного диска, и соответственно в самом владельце колеса не трудно предположить 'человека солнца' (инг. *malxæ sæg > malsæg, ныне популярное среди ингушей мужское имя). Наконец, для объяснения некоторых темных по происхождению осетинских выражений, ингушский язык может сослужить свою службу: так осет. гæлæхха 'пожалуйста' не представляет ли собою неточно воспроизведенную ингушскую фразу gæ lielǽx hæ ('окажи помощь'; обычно gæ сочетается не с dælær, а с другими глаголами, как-то: lacær, dær, *ladær в gæloadæm)?

В нашу задачу не входит, как сказано, исчерпывающее сравнение этих языков; приведенных примеров, думается, достаточно для доказательства того положения, что ингушский язык сохраняет в себе обильные следы длительного общения со своими соседями с запада, поддерживая в этом вполне наблюдения этнографии и археологии. Мы можем перейти к дальнейшим, регистрируемым языком, влияниям, испытанным ингушским народом в его прошлом. Следующими за аланами по давности влияния следует признать, безусловно, грузин. Как указывалось выше несомненна значительная давность грузино-ингушских связей: она служит основанием частоты упоминания дурдзуков в начальной грузинской летописи.[3] Мы лишены, к сожалению, возможности полагаться на грузинскую летопись для выяснения точной хронологии грузино-ингушских культурно-политических взаимоотношений: установленное авторство Леонтия Руисского[4] придает нашему главному источнику слишком ненадежный характер. Во

[1] Миллер. Осетинские этюды, I, стр. 120. У дигорцев оно называется оіноні цалх.

[2] См. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1927, вып. 2, стр. 19 (текст), стр. 15 (перевод). В другом варианте (Памятн. народн. твор. осетин, вып. I, стр. 47) Барсаг назван «одним из лучших мужей среди нартов». О Марсуге правильные соображения у Альборова, l. c., стр. 397.

[3] Ср. по изданию Броссэ, груз. текст, стр. 32 (женитьба Парнаваза на дурдзукиянке), стр. 33 (дурдзуки и Саурмаг), стр. 34 (война Мирвана с дурдзуками), стр. 48 (дурдзуки в коалиции против армян), стр. 61 (набеги дурдзуков при Мириане) и т. д.

[4] См. ივ. ჯავახიშვილი. ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები etc., წიგნი I (1916), стр. 112 сл. Новейшая оценка его труда у კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I (ტფ. 1923), стр. 243 сл. страдает гиперкритицизмом.

всяком случае несомненна гиперболичность выражений историка царицы Тамары в описании похода, в начале XIII в., атабека Иванэ против дидойцев и пховельцев: «Иванэ... поднялся на гору Хада (მთასა კადისასა), перешел через вершину горы и встал на горе пховельцев и дидойцев, чего не совершал никто ни раньше, ни позже (რომელი არავის ექნა არცა პირველ არცა შემდგომად); ибо с одной стороны у него осталась Дурдзукия, а с другой стороны — Дидойя и Пховия (დიდოეთი და ფხოეთი). Узнав о приходе атабека, цари дурдзуков пришли с дарами, дали ему войско, присоединились к нему и начали со своих гор (ზეიდადმან) воевать, совершать набеги, убийства, пленения, и пожгли жестоко. Погибло бесчисленное количество дидойцев и пховельцев. И пробыли (там) три месяца, июнь, июль и август. Тогда стесненные атабеком дали заложников, обещали подчинение и дань, и дали клятву. Заключили мир и он вывел заложников, победоносные (войска) пришли к царице, и сказал Иванэ атабек царице Тамаре: могущественная царица, твое приказание исполнено, я разгромил непокорных твоему приказу Дидойю и Пховию».[1] Рано возникшая, связь Дурдзукии с Грузией, вначале военно-политическая, а за тем и более тесная культурно-религиозная, продолжалась очень долго, значительно дольше, чем, напр., связь Грузии с также захваченными в орбиту грузинского культурного влияния прилегающими к Кахетии частями нагорного Дагестана. Опубликованная Джанашвили[2] приписка в евангелии, принадлежавшем Л. А. Магалашвили, гласит: «Христе, когда блаженный патриарх наш Евфимий обозрел в Кахетии епископию Анцуха (ანწუხისა?) и оттуда перешел в Цахур (წახურს), Ках-Елису (კაკ-ელისენს) и обошел храмы Касрийской Троицы (კასრი სამებისა),[3] Кумской богородицы (ყუმი ღვთის მშობლისა), в Лекарте (ლექართს) св. равноапостольной Нины, в Заре (ზარს) св. великомученика Георгия, в Вардиане (ვარდიანს) св. Або, в Ганухе (განუხს) Арчила, в Киш-Нухе (ქიშ-ნუხს) богородицы, Вардашене (ვარდაშენს) Ильи, в Та... саране

[1] См. груз. текст по изданию Броссэ, стр. 333 (= изд. Такайшвили, стр. 528) и франц. перевод, стр. 475. В роли союзников Грузии дурдзуки выступают и позднее, при царице Русудане, в 1234 г. См. ibid., груз. текст, стр. 357, перевод, стр. 510: здесь они переходят через Дарьяльское ущелье. Несомненно, и до Иванэ грузины заходили и к пховельцам и к дурдзукам.

[2] См. მ. გ. ჯანაშვილი. საქართველოს ისტორია. მეორე გამოცემა. ტბ. 1895, стр. 205—206 и ср. русский пересказ в Сборн. матер. по опис. местн. и пл. Кавказа, т. 22, отд. 1, стр. 50.

[3] О Касрис-сакдари (კასრის საყდარი), находящемся в ингилойском селении Кахи см. Джанашвили, Сборн. матер. etc., l. c., стр. 26, прим. 3.

(და... სარანს) пресв. (?) апостола Петра, далее храмы Ẋунзов (ხუნძთა?), Нахчиев (i. e. чеченцев, ნახჩთა), Тушетии (თუშეთისა), Некреса (ნეკრესისა), Лагоета (ლაგოეთისა), Белакана (ბელქანისა), Мач-Пипинета (მაჭ-ფიფინეთისა), Периджан-Мухах-Мамреха (ფერიჯან-მუხახ-მამრეხისა) и всей равнины, т. е. древнего Мовакана и Елисени, от Верхвиана-Зегана (ვერხვიანით-ზეგანით) до места впадения реки Иоры (იორის?) в Алазань,[1] то этот блаженный (სანატრელმან?) Евфимий приказал мне, архиепископу Курмуха (ქურმუხისა) и пастырю всех горных земель (ყოვლისა მთეულისა წინამძღვარსა), Кириллу Донаури, распорядиться перепиской евангелий и разослать для каждой церкви; и я побудил переписать (sc. евангелия) священника Кахской церкви св. Варвары, Ессея Китиашвили, и 12 учеников его, и разослал по церквам, монастырям и семи главным училищам; и приказал им изучать истинный закон, философию, жития отцев, историю Грузии (ქართლის ცხორებაჲ) и историю (ც... ბაჲ ?) Албании.... господи Иисусе Христе, помоги в день судный архиепископу Кириллу; аминь, аминь. В короникон 530-ый (ფლ?), месяца мая 14 числа, в год от сотворения мира 6914-ый (ხშიდ)».[2] Приведенный интереснейший документ начала XIV в., рисующий нам картину распространения грузинского церковного и культурного влияния на современную Чечню, Дагестан, Закатальский округ и Нухинский уезд, оставляет нас, к сожалению, в нескольких ответственных случаях в неуверенности относительно правильности чтения: по замечанию издателя,[3] приписка очень пострадала и выцвела, в частности названия Анцух и Хунз вызывали сомнения и снабжены в издании вопросительным знаком.[4]

[1] Большинство перечисленных географических названий легко отождествляется на современной карте: Ках-Ингилой, Кум, Лякит, Зарна, Гюллюк (? тоже значение что и Вардиани = розовый; ср., однако, Wakhoucht. Description géographique de la Géorgie, ed. Brosset. St.-Pétersbourg, 1842, p. 483, где Вардиани между Мацехом и Пипинет-Джаром); Гейнук, Гюйнук (? ср. Wakhoucht, l. c., где ghanoukh, т. е. ღანუხი, стоит рядом с Катехом), Киш-Нуха, Варташен; далее Некрес в окрестностях Кварели, Лагодехи, Белаканы, Закаталы, Мухах-Мамрух и, наконец, Верхиан (к югу от Закатал). Неотождествимо испорченное Та-саран. Ср. ჯანაშვილი в ძველი საქართველო, ტომი II (ტფ. 1913), განყოფ. 3, стр. 68—80.

[2] Указанные даты грузинского летосчисления обе соответствуют 1310 г.

[3] L. c., стр. 204, прим.

[4] Анцух и еще более прилегающая к нему Капуча до сих пор носят на себе яркие следы грузинского влияния, сказывающегося и в совр. географической номенклатуре. К району Хунзов (Хунзах) относится наиболее значительный вещественный документ грузинской культуры в Дагестане: грузинская надпись из Хунзаха (вернее из Тануса? Ср. информацию Ш. Гитиновасова, Новый Восток. Москва, 1924, кн. 5, стр. 244, о вывозе оттуда камня с надписью), доставленная в 1879 г. в Тифлис и гласящая о постройке церкви

Положение христианства рисуется здесь однородным на обеих окраинах грузинского влияния — в Чечне и Аварии; единый центр управления паствой — курмухская кафедра, одновременно направляет свое внимание и в ту и в другую сторону. Через 3 столетия картина несколько меняется. Положение в Дагестане характеризуется следующими фактами: Цахур оторван от грузинского влияния категорическим вмешательством Персии,[1] Анцух и Капуча требуют вмешательства военной силы для усмирения их жителей и прекращения набегов на Кахетию (поход Кайхосро Оманишвили в 1612 г. в Дагестан),[2] дидойцы, еще в конце XV в. составлявшие органическую часть Кахетии,[3] выступают перед нами язычниками — недвусмысленными врагами грузинской культуры. «Увидев, что положение его ненадежно, Теймураз решил отправиться в Дидо, чтобы отвратить их от идолослужения, открыть дорогу в Россию и привлечь их на свою сторону. Собрав кахетинцев, он напал на них, разрушил несколько башен и сжег селения. Однако дидойцы призвали себе на помощь других дагестанцев (ლეკნი) и начали сражаться, стреляя из лука и сбрасывая камни, убили руставского епископа на глазах у царя, одновременно убили лошадь Теймураза и уничтожили множество кахетинцев; обратились в бегство (sc. грузины) и пришел Теймураз в Кахетию плача и говоря: о, горе, погиб дворцовый епископ (ვაი დარბაისელ ეპისკოპოს მოწყვეტილისა). Это случилось в 1640 г., короникон 328-ой».[4] Крупное поражение, понесенное кахетинским царем в его попытке восстановить грузинское влияние в северозападном Дагестане, стоит в ярком контрасте с успехами, одержанными тем же царем Теймуразом, всего за два года до экспедиции к дидойцам, в районе Ингушии. Сам Теймураз так повествует о своих действиях в этом

в честь Козьмы и Дамиана Учададоном (? ოკნაღ || ონ. См. Изв. кавк. отд. Моск. арх. общ. Тифлис, 1904, вып. 1, стр. 63). Название наиболее популярного памятника этой же категории, Датунской часовни, стоит в зависимости от грузинского имени დათუნა. Впрочем, на Датунскую часовню претендуют и армяне. Ср. Բարխուդարեանց. Աղուանից երկիր եւ դրացիք, 1893, стр. 21—28. Приводимая, в доказательство былой распространенности в Дагестане христианства, армянская надпись «1245 года» (М. М. Ковалевский. Закон и обычай на Кавказе. Москва, 1890, т. I, стр. 147—148) относится не к XIII, как можно было бы думать, а к XVIII в. (1245 армянск. эры = 1796 г. н. э.). Ср. «Древности» Московск. археол. общ., т. XII, стр. 170 (протокол от 8 XII 1887) и Древности Восточные I (Москва, 1893), протоколы, стр. 28—29.

[1] Ср. Акты Кавказск. археографич. комиссии, т. II, стр. 1085 сл.

[2] Histoire moderne de la Géorgie, p. 115 (груз. текст), p. 161 (франц. перевод).

[3] L. c., p. 103 (груз. текст), p. 148 (франц. перевод).

[4] L. c., p. 122 (груз. текст), p. 169—170 (франц. перевод).

последнем районе: «сам я с боярами и с войском отправился ради великой любви к ц. в. величеству; пошел и открыл дорогу чрез Тускиия горы, по Псавским, Клегудским, Кевсурским и Кистийским, по которой дороге никогда ни посол ни древние Иверские цари не проходили и не приходили в эти горы. А с божиею силой и милостью в. ц. величества (жители) всех этих гор мне подчинились и принесли мне свои старые записи и я их скрепил, и многие крестились, и теперь еще стоят церкви, иконы и колокола. Там в Кисти мы встретились с послами в. ц. величества, и я взял их с собою и привел в мою страну, в Кахетию... Много потрудились послы в. ц. величества, но и я еще более трудился, целых два месяца, пока (открыл) очистил дорогу, в. г., и божиею силою и милостью т. ц. величества подчинил горцев, так что они сделались моими рабами, как то и сперва было во время Льва».[1] Точная датировка этого события, относящегося к лету 1638 г., дается статейным списком кн. Ф. Волконского и дьяка А. Хватова, доступным нам лишь в бестолковом пересказе Франциска Плоена, сделанном в начале XIX в. и помещенном в качестве введения к цитованной выше «Переписке».[2] Из списка явствует, что встреча русских послов с «бояриной Реваз-беем», посланным Теймуразом, произошла близ кабаков черкесского князя Хавсы (?) 2 августа 1638 г. Описание пути через горы содержит ряд любопытных этнографических подробностей, заставляющих пожалеть о недоступности в печати столь выдающегося материала для изучения района Ингушии XVII в. Так напр., сообщается (в пути через «кабаки горских владельцев»): «сии кабаки расположены по обе стороны сего ручья; домы в них каменные, выстроены в горах; мужчины одеты по-черкесски, а женщины носят на головах рога в пол аршина». Ночуя «в деревне, принадлежащей к туской земле», «послы разведывали, от чего сия страна

[1] Ср. цитированную стр. 701, прим. 3. «Переписку на иностранных языках грузинских царей с российскими государями», стр. 29. Противоречие в словах: «никогда ни посол ни древние иверские цари не проходили в эти горы», с указанием ниже: «как то и сперва было во время Льва» (под ним разумеется кахетинский царь Леван, 1520—1574) объясняется и здесь гиперболичностью выражений. О Леване у Вахушта читаем: «предшествующим ему кахетинским царям уже не подчинялись Пшаво-Хевсуры и Тушины и этот Леван овладел ими не силою, но пообещав им, что стада их будут пастись без вреда в Кахетии, сделал пожертвование лашас-джварскому святилищу в Тианети; с тех пор они давали ему войско и отправляли повинности» (Hist. de la Géorgie, II, p. 107 и франц. перевод, стр. 151 и прим. 2).

[2] См. Исторический обзор дипломатических сношений между росс. государями и груз. царями и владетелями, составленный на франц. языке Ф. Плоеном, актуариусом при Главном архиве etc., стр. XXX—XXXI и сл.

получила свое название, кем пред сим она была управляема, и кто теперешний владетель оной. Им сказали в ответ, что страна сия так называется с давнишних времен; что прежде принадлежала она горским жителям, но что теперь владеет оною Теймураз, и что в ожидании русских послов, Теймураз приказал перекрестить множество здешних поселян, что и исполнил грузинский архиерей. Мужчины туской земли стригут волосы и бреют бороды; женщины ходят в черных платьях, схожих с монашескими. Жители горские и земли туской в сражениях употребляют ружья, луки, сабли и копья».[1] Военные действия Теймураза в 1638 г. знаменуют собою последние усилия Грузии сохранить свое влияние в горах. Непрочность достигнутых им успехов становится очевидной из последующих событий: в частности, посольства из Москвы в Грузию совершаются уже в обход гор, кружным путем через Шемаху.[2] Культурное влияние Грузии, шедшее на протяжении многих веков (приблизительно VII—XVII вв.)[3] нашло, как увидим сейчас, свое отражение в языке; вместе с тем оно оставило и более осязательные следы в вещественных памятниках страны, среди которых наибольшей известностью в посвященной этому вопросу литературе пользуется, по справедливости, так наз. храм Тхабаерды (ингушское tqhobhäjierdæ) в недалеком расстоянии от аула Хайрых (x̗æjræx). Интерес этого памятника, многократно описывавшегося в литературе, заключается: 1) в нахождении его в центре Галгая, 2) в богатом декоративном и архитектурном материале, им представляемом, 3) в наличии на стенах грузинских над-

[1] Искажение собств. имен у Плоена, о. с., мешает, к сожалению, совершенно точной реконструкции пути послов. Послы шли, вероятно, по Тереку до Джераха, по Джераховскому и Галгаевскому ущельям в Хевсурию, оттуда к тушинам, и далее по Панкисскому ущелью в Кахетию.

[2] Уже Волконский и Хватов возвращались этим далеким путем в 1639 г. Плоен, l. с., стр. XLI.

[3] Хронологические границы здесь условны более, чем где-либо: с одной стороны, трудно определить исходные моменты возникновения культурной связи; с другой стороны, и в XVIII в. не прекращались связи ингушей с грузинскими царями. Об Ираклии мы имеем предание, приводимое Ахриевым, Сб. Свед. о Кавк. горц., т. VIII, статья Ингуши, стр. 2. Сюда же относится и замечание Буткова, l. с., т. II, стр. 179 и прим. 1, что Ираклий в 1785 г. «призывал к себе осетинцов и ингуш, но напрасно». «Грузинский царь Георгий» фигурирует и в историч. предании о подвиге Чербыша, истребившего на Военногрузинской дороге кабардинских князей. См. цит. статью Б. К. Далгата, Этнограф. обозр., 1901, № 1, стр. 63. Разумеется, мнение, что «в конце XIV в. Грузия падает под ударами Тамерлана и ее военное и политическое влияние на ингушей уже больше не восстанавливается» (Христианович, l. с., стр. 69, ср. цитату на стр. 68, прим. 1) основано на недостаточном знакомстве с источниками.

писей, неизвестных другим монументальным памятникам Ингушии, и 4) в обнаружении в нем грузинской же рукописи, наглядно свидетельствующей о распространении в церковном быту ингушей грузинской, а не греческой и не готической (как некогда предполагалось учеными)[1] письменности. До сих пор Тхаба-Ерды оставался вне круга интересов специалистов по истории древнегрузинского архитектурного искусства, и лишь недавно Кавказский историко-археологический институт Академии Наук (в Тифлисе) включил изучение его в план очередных работ.[2] Оставляя в стороне древнейшее свидетельство о православной церкви у кистинского народа, полученное в Моздоке в 1765 г. от двух католических миссионеров, явившихся к кистам из Ахалциха (следовательно из Грузии!) — церковь называется построенной при реке Балсу (= Фортанга), что, быть может, результат недоразумения[3] — остановимся на древнейшем описании памятника Штедером в 1781 г.:[4] «К югу, на возвышенности, у которой соединяются оба рукава Ассы, у правого рукава расположено старинное здание, куда совершается ежегодное великое паломничество всего народа. Древний непорочный старик из одной определенной фамилии закалывает жертвенные животные, съедаемые близ живущими фамилиями; голова, с рогами и костями, сохраняется в здании. Оно уже частично разрушилось (versunken), и имеет 23 шага в длину и 7 в ширину, при трех саженях высоты. Оно состоит из гладких тесаных камней, однако крыша развалилась. С западной и восточной стороны видны узкие притворы (Vorhof). От первой из означенных сторон (scil. западной) был вход, ведший через ворота, однако он заложен теперь камнями; нынешний вход ведет через низкую дверь на южной стороне. Над главным входом имеется несколько безформенных фигур, высеченных в диком камне. Мужчина, сидящий на стуле, имеет над собой,

[1] О греческих рукописях у ингушей Klaproth, l. c., I, стр. 623 и Ахриев, Сборн. свед. о кавк. горцах, т. V, стр. 1; о готических — Pallas. Bemerkungen auf einer Reise etc., in den Jahren 1793 und 1794, I, стр. 417.

[2] Ср. Бюллетень Института, № 5 (Ленинград, 1929), стр. 7. (отчет о поездках Д. П. Гордеева). Следует отметить, что изучение Тхаба-Ерды намечалось мимоходом в программной статье Берже. Зап. Общ. любит. кавк. археол. Тифлис, 1875, кн. I; см. стр. 13 внизу.

[3] Бутков, о. с., I, стр. 438.

[4] Гюльденштедту не удалось видет его ни в 1770 г. ни позднее ср. о. с., I, стр. 151, 479—480 и 482. В последнем из цитованных мест читаем: «Der Distrikt Galgai... Das hieher gehörige Dorf Saglais (?) hatte eine ansehnliche Kirche in vorigen Zeiten». Клапрот, также не бывавший на месте, описывает Тхаба-Ерды со слов Штедера, комбинируя его данные с данными Рейнеггса и искажая их, как показал Engelhardt, l. c., стр. 240, прим.; ср. стр. 227, 230, и passim. Ср. выше стр. 693 прим. 1.

с левой стороны, простирающуюся из облаков руку, держащую наугольник (Winkelmaas); рядом с ним мужчина, держащий перед собой в левой руке крест, а правой берущийся за саблю. Напротив, с правой стороны, другой нес виноград на палке, положенной через плечо; с боку находятся головы ангелов, расположенные, для украшения, на углах карниза. Над (центральной) фигурой находился фасад греческой церкви, подобной той, что̀ я обнаружил в натуре на огромной высоте у Казбека.[1] Надписи стали неразборчивыми вследствие разрыхления камня (durch die Witterung). На восточной стороне находится два узких окна, а на южной стене трехугольные маленькие дыры, оставленные вместо окон. Внутри здание темно, грязно и лишено пола, посередине наполнено угольями, оставшимися от жертвоприношений животных. Головы с рогами, кости и поломанные стрелы сохраняются по сторонам. У восточной стороны расположены сводчатые ниши (gewölbte Bogen), заложенные камнями и имеющие будто бы подземные ходы, где хранятся церковные принадлежности и книги. Я велел убрать камни и заплатил бы вскоре жизнью за свою любознательность, если бы мои проводники-ингуши не извинили бы эти розыски моим благоговением перед святынями».[2] Приведенное описание на 105 лет древнее известного описания В. Ф. Миллера, произведенного в 1886 г. Важность сообщаемого Штедером, помимо описания процедуры культа, заключается в указании на процесс разрушения, наступивший, как можно думать, не

[1] Речь идет о церкви Самеба, расположенной на левом берегу Терека против сел. Степан-цминда; о ней Бакрадзе; Кавказ в древних памятниках христианства. Тифлис 1875, s. v. Самеба. Отмечаемое здесь сходство сооружений Тхаба-Ерда и Казбекской Самеба следует учесть при исследовании интересующего нас здесь памятника. Замечание Штедера поддерживается и Энгельгардтом (l. c., стр. 240), усматривающим в этом сходстве церквей поддержку народному преданию о сооружении Тхаба-Ерды цар. Тамарой. При оценке хронологии христианских памятников долины Терека необходимо иметь ввиду сообщение летописи «Обращения Грузии» о построении грузинскими азнаурами на Арагве Степан-Цминды, при ц. Арчиле (V в. н. э.); Джавахишвили (ქართველ ერის ისტორია, II, стр. 305) относит сообщение к сел. Степан-Цминда (т. е. Казбек) на Военногрузинск. дороге, ср. однако Картлис Цховреба, вариант ц. Марии, стр. 118 и Histoire de la Géorgie, p. 109 (текст), p. 145 (перевод), где речь идет о Мцхете. Тогда же, в V в., при назв. Степан-Цминде были построены боевые башни, отсутствию которых в Грузии в настоящее время напрасно удивляется И. П. Щеблыкин. Изв. Ингушск. инст., стр. 280. Работа B. Plätschke. Die Tschetschenen. Forschungen zur Völkerkunde des nordöstlichen Kaukasus. Hamburg, 1929, дает первую попытку общего обзора «башенной культуры» на Кавказе и за его пределами (см. о. с., стр. 67—76. О Грузии ср. еще F. Baumhauer. Forschungen über die Hausformen in Georgien. Hamburg, 1928).

[2] Штедер. о. с., стр. 38—40.

позднее первой половины XVIII в. Сведения Штедера ускользнули от внимания Миллера, как ускользнуло от него (и от всех позднейших авторов по вопросу) еще более интересное для нас описание Энгельгардта, сопровождаемое иллюстрациями, воспроизведением (неудачным, впрочем) надписей и планами. Энгельгардт посетил Тхаба Ерды 13 сентября 1811 г. «Церковь называется Галиерт (Galiert)», пишет он,[1] «и сложена из небольших плит известняка и песчаника, добываемых недалеко от местонахождения выше упомянутой стены» (речь об Ассинском укреплении, ср. выше, стр. 712, прим. 3). Последнее наблюдение автора, как геолога по специальности, заслуживает особого внимания. Следующее за приведенными словами описание памятника ничем существенным не отличается от описания Штедера, за исключением того лишь, что Энгельгардту не удалось получить подтверждения выше приведенному сведению о старике-жреце, совершающем жертвоприношения: по рассказам, слышанным Энгельгардтом, летом, повидимому в июне, в церкви собирался народ и поедал принесенные с собой жертвенные кушания. Наибольший интерес представляет иллюстрационный материал Энгельгардта, на 6-й таблице приложенного к его сочинению атласа. В числе надписей, записанных Энгельгардтом, приводится и та пресловутая надпись, исчезнувшая к 1886 г., но имевшаяся еще в начале 70-х гг., списанная Бакрадзе и послужившая ему основанием для датировки Тхаба Ерды 830 г. н. э. Из матерьялов Энгельгардта явствует, что данные, сообщаемые Бакрадзе Миллеру и приводимые последним на стр. 20 его Археологических экскурсий в Терской области (Материалы по археологии Кавказа, т. I) касательно прежнего расположения надписей на западном фасаде Тхаба Ерды, не верны, так как уже в 1811 г. Энгельгардт регистрирует то самое расположение

[1] L. c., стр. 238. Это свидетельство осталось неизвестным Алборову, правильно предположившему, что позднейшее Тхаба Ерды имело отношение к Галиерду (инг. gäljierdæ), o. c., стр. 353. Фантастично толкование инг. tqhobhä ('две тысячи' resp. 'двух тысяч') с помощью осет. табу, слова, известного в ряде языков Северного Кавказа, в том числе и абхазском, где выражение yəϑabəwp означает 'благодарю, спасибо' (форма ϑabəw известна в обращении к богу оспы, золотому Зысхану, aq̦ə zəsĥàn); табу, подобно кешене, турецкого происхождения, от корня tap resp. tab 'поклоняться, чтить' ср. осм. тапӯ 'почитание', джаг. тапук 'почитание, служба, почтительн. приветствие' тапукчі 'поклонник' (Радлов. Словарь, III, 951); уйгур. тапла 'почитать, оказать почет' (ibid., 954); телеутск. табу 'честь, поклонение, богопочитание' (выражение шаманов) уйгур. табуk 'служба', джаг. табуk 'служить, почитать', уйгурск. табуҕak 'молящийся' (ibid., 977). Интересно, что и ингуш. 'оочі' (см. Алборов, o. c., стр. 360 сл.) имеет точное соответствие в абхазск. wooϑ̇ (Джанашия, Христ. Вост., т. IV, стр. 78—85).

надписей, что и Миллер в 1886 г., а именно: надпись № 2 Миллера находилась уже в 1811 г. внутри барельефа в том же перевернутом виде, а не вне барельефа, как сообщал Миллеру Бакрадзе; надпись № 3 отсутствует, как у Миллера, так и у Энгельгардта; надпись № 4, местоположение которой Бакрадзе не указывает («в параллель к надписи № 3»)[1] показана у Энгельгардта вне барельефа, в левом верхнем углу правой плиты с изображением ангела. Что касается чтения надписей Бакрадзе, то несостоятельность его ясна уже на основании того, что предлагается в издании Миллера. Надпись № 2 читается у Миллера (в согласии с Энгельгардтом, не имевшим, повидимому, ясного представлении о грузинском письме, и не признавшим надписи за грузинские)[2] Ⴕ Ⴄ Ⴀ Ⴃ Ⴄ || Ⴀ Ⴖ Ⴋ ⌜Ⴘ⌝ || Ⴑ Ⴀ ⌜Ⴍ⌝, т. е. ქრისტე, ადიდე || აღმშე-ნებელი || სა(?), что значит «Христе, возвеличь строителя...». У Бакрадзе прибавлены слова «патрона Давида эристава»...[3] Надпись № 3, известная лишь Бакрадзе, читается: Ⴍ Ⴂ Ⴈ Ⴄ Ⴎ || Ⴀ... Ⴉ, ოჳფალო, გიორგი-ეპისკოპოზი (აკურთხე?) «Господи, Георгия епископа (благослови?)». Надпись № 1 читается у Миллера: Ⴍ (?) Ⴑ Ⴔ (?) || Ⴑ Ⴁ Ⴄ Ⴁ (?) Ⴇ || Ⴂ Ⴈ Ⴄ Ⴎ Ⴈ || Ⴉ, у Энгельгардта видны еще в последней строке Ⴇ, и в предпоследней Ⴑ, т. е, (ოჳფალო საბაოთ?).... გიორგი ეპისკოპოზი (?), «Господи Саваоф (?)..... Георгия епископа». Перевод Бакрадзе добавляет к «Георгию епископу», читаемому ясно, сомнительное «помяни». Наибольший интерес заключен в последней надписи: Бакрадзе дает Ⴖ (?) Ⴎ || Ⴋ Ⴈ, у Энгельгардта в первой строке *три* неясных знака, во второй тоже Ⴋ Ⴈ. Поняв მი в смысле числовой даты, не совсем обычно выражающей число 50 через 40 + 10,[4] Бакрадзе без малейшего на то основания толкует первую строку в смысле ქორონიკონი. Между тем, почти совершенно очевидно, что მი представляет собою сокращенное слово типа მთავარ

[1] Матер. по археол. Кавказа. Москва, 1888, т. I, стр. 20.

[2] Ср. Энгельгардт, l. c., стр. 240: «die Inschriften *scheinen* gleichfalls georgisch».

[3] Насколько надежны эти дополнения Бакрадзе, судить сейчас трудно. Что он в своих чтениях не всегда свободен от промахов и фантазирования, выяснялось не раз позднейшими исследованиями. Ср., напр., Мат. по археол. Кавказа. Москва, 1909, т. XII, passim, замечания Такайшвили, как и все другие работы этого последнего.

[4] Примеры все же спорадически встречаются, ср. შანიძე. ოცობით თვლა და ათობით წერა ქართულში, в журнале ჩვენი მეცნიერება 1923, № 1, стр. 107—112, ср. ibid., 1924, № 11—12, стр. 12—14. В первой из названных статьей, на стр. 108—109, три примера მი в значении 50. Грузинские надписи Тхаба-Ерды рассматриваются, в духе толкований Бакрадзе, у ჯანაშვილი, ივერია, 1895, № 132, в статье შესანიშნავი ნაშთი.

(resp. მთავარანგელოზი, მთავარებისკოპოზი и т. п.). Если полагаться на чтение Бакрадзе (ღჳ მი), можно читать: ღლიღჳს მთავარი 'князь Галгая'. Однако, имея ввиду, что надпись помещалась, по Энгельгардту, при изображении ангела, следует, вероятно, читать ⌈მ⌉ქლ მი 'Михаил архангел'. Как бы то ни было, датировка Тхаба Ерды на основании приведенной надписи невозможна, и тем самым падают и все заключения культурно-исторического порядка, делавшиеся последующими исследователями на основании предлагаемой Бакрадзе даты 830 г. н. э. Решение вопроса переносится в область архитектурного и стилистического анализа памятника, который не может быть предметом достаточно полного обсуждения в данном контексте. Отметим лишь, что всеми исследователями, начиная с Миллера, незамечено самое главное в истории интересующего нас сооружения: ктиторское изображение на рельефе дает первоначальную форму сооружения крестообразного плана, тогда как наличный план — базиличный. Очевидно, Тхаба Ерды проделало существенную эволюцию основных своих форм, примеры чего хорошо известны в истории грузинского церковного зодчества.[1] Тхаба-Ерда интересно нам, как сказано выше, еще в одном отношении: здесь хранилась та рукопись, которая была в 1895 г. куплена Вертеповым[2] и в 1927 г. прислана в Ленинград Ингушским институтом для исследования.[3] Рукопись представляет собою остатки (67 листов, почти истлевших от сырости) писаного уставом (ასომთავრული) Псалтыря, судя по характеру письма, XI—XII в. Начинаясь псалмом 17-ым (лист 1 r.) рукопись доходит, с перерывами, до псалма 139 (лист 67 v.) Во многих местах видны следы приписок (л. 1 r., 2 r., 3 v., 4 r., 5 r., 7 r., 8 r., 9 r., 10 v., 13 r. и 38 v.), неподдающиеся разбору, ввиду плохой сохранности рукописи; лишь в одном случае можно предположительно читать имя

[1] Так, напр., обстояло дело и в известном Атенском сионе, см. об этом Христианский Восток, т. I (СПб., 1912), стр. 293—294. Разница с Атени в том, что там первоначальной формой была базилика, впоследствии превращенная в сооружение крестообразного плана.

[2] Вертепов сообщает (Терский Сборник, т. VI, Владикавказ, 1903, стр. 118) «При посещении Тхаба Ерды еще в 1893 г. я услышал от стариков, что в этом храме было евангелие, которое куда-то исчезло; говорили, что оно не пропало, а хранится у одного из ингушей окрестных селений. Я принялся за розыски, но обладатель священной книги тщательно скрывался. Наконец, в 1895 г. мне удалось добыть небольшой кусок пергамена от этого евангелия, а в 1896 г. я узнал-таки имя обладателя священной книги. За небольшое вознаграждение он уступил мне все сохранившиеся листы. Это оказался Псалтырь, писанный от руки на пергамене древнегрузинским шрифтом».

[3] Передана автору этой статьи акад. Н. Я. Марром для определения.

დავითი. Не касаясь здесь особенностей самого текста, отступающего во многих случаях от печатной вульгаты, заметим, что эти последние остатки грузинской письменности в Ингушии завернуты были в кусок кожи с тиснениями, обличающими значительно более позднее (XVI—XVII в.?) происхождение переплета рукописи.

Совершенно естественно, что грузинское культурное влияние на ингушей, при значительности специально церковных форм этого влияния, отразилось особым, отличным от алано-осетинского воздействия образом на языке.[1] Так, прежде всего, мы находим термины elgæc 'дворец; гостиная; часовня' (Мальсагов). Из трех указываемых значений первые два, несомненно, вторичны; первоначальное значение слова 'часовня, храм'. «Все старшие боги чеченцев обязательно имеют храмы или часовни, называемые *эльгыц*... Эльгыцы походят на каши, имеют вид небольшой каменной избушки с проходными дверями — одне к северу, а другие к востоку (встречается и одна дверь)... Как в Осетии, так и во всей горной полосе Чечни эльгыцы построены, говорят Казбык и Ганыж, во времена Тамары».[2] Слово — грузинского происхождения (< ეკლესია 'церковь', из греческого), как и nyč — 'белый значек', хранимый в качестве жертвенного приношения в эльгыце[3] (< груз. ნიში 'значек', из армянск.). Грузинского происхождения, как уже многократно отмечалось в литературе,[4] такие названия как phäræskæ 'пятница' (< груз. პარასკევი), šoatt 'суббота' (< груз. შაბათი), khiræ 'воскресение, неделя' (< груз. კვირა), oršuot 'понедельник' (< груз. ორშაბათი); далее žharg 'крест' (груз. ჯვარი; слово представлено во многих языках Северного Кавказа), marxæ 'пост, ураза' (< груз. მარხვა 'христианский пост'!). К этим словам, органически связанным с церковной культурой, шедшей из Грузии, примыкают: žuožghæt 'ад' (< груз. ჯოჯოხეთი), khieræm 'свеча' (< груз. კეროვანი, კერეონი 'толстая свеча', из греч.), xæ 'время' (< груз. ხანი), maršæl 'здоровье, благополучие', в формулах при-

[1] Наличие в ингушском языке грузинского влияния отмечается многократно в литературе, начиная с Klaproth. Kaukasische Sprachen. Anhang zur Reise etc., стр. 145 слл. Большое количество сопоставлений, в большинстве неудачных, грузинских и чеченских слов см. в статье ჯანაშვილი. შესანიშნავი ნაშთი, см. выше, стр. 736, прим. 4.

[2] Далгат. Первобытная религия чеченцев, стр. 91—92; ср. Ахриев. Ингушевские праздники, стр. 2—3; Вертепов, о. с., стр. 114. По объяснению М. Даскиева, приводимого у Алборова, l. c., стр. 356, значение слова 'жилище, дом'.

[3] Далгат, ibid.

[4] Ср. соображения Лаудаева. Чеченское племя, стр. 57—58.

ветствия (< груз. მარჯვა 'успех, удача', ср. გამარჯობა 'здравствуй'?),[1] zaxæl 'сват, свояк', zoaxæluol 'сватовство' (< груз. ძახალი, მზახალი 'сват'), zæmie 'дружка свадебный' (< груз. ძამია, собств. 'братец'). В грузинском находят себе объяснение и два интересных слова, из которых одно связано с институтом кровной мести, а другое служит центральным понятием домусульманского (дошариатского) судебного устройства ингушей и чеченцев. Из них первое — čhir 'горе, печаль', входит в состав выражении čhir liexær 'мстить, собств. искать (удовлетворения) горя' (< груз. ჭირი 'горе, печаль'): второе — qiel сейчас 'совет, решение, постановление', первоначально 'третейский суд выборных стариков-медиаторов', отсюда qielxuo 'народный судья, старик-медиатор'[2] из груз. ჴელი 'рука, сила, власть, правосудие' (ср. хевсурск. ჴელობა 'сила', ჴელოსანი 'старшина, хевис-бер').

И в области материальной культуры мы имеем характерные документы грузинского культурного влияния; отсутствие таковых представлялось бы непонятным при существовании грузинского строительства. Все исследователи древних сооружений Ингушии и Чечни отмечают, в качестве особенности техники их сооружения, применение извести;[3] соотвествующее слово, khir, пришло из Грузии (< груз. კირი, ср. арм. կիր 'известь)'. Одна из конструктивных деталей военных башен, так наз. машикули, защитный балкончик, носит название čherx, грузинского же происхождения (< груз. диалект. ჭერხო, в хевсурск. ზეთვალი სახლისა, букв. 'верхний глаз дома', 'верхний этаж двухэтажного хевсурского дома'),[4] ингушск. kuor 'окно' связано, быть может, с груз. ქორი (собств. 'этаж', ქორედი

[1] С грузинским მარჯვა ассоциируются еще ингушск. märžæ jææ 'возглас при джигитовке', вообще 'возглас ободрения', осет. мáрадз, мáрадзаі 'живо! ну-ка!', мáрдзæ, já мардзæ 'междометие, выражающее воодушевление', черкесск. marḓ (напр. marḓ gəщ 'эй на помощь!') абхазск. amàrḓa 'ну-ка! пожалуйста!'

[2] См. Леонтович. Адаты кавказских горцев. Вып. 2. Одесса, 1883. s. v. Келохой. Ср. И. Цискарова. Записки о Тушетии (в сборн. «Кавказ». Тифлис, 1849) стр. 159: «Судьи — *хелхой*, чинили суд и расправу уголовных и гражданских дел Тушетии, решавшихся по собственному их шариату — *хел*, по древним обычаям и постановлениям, получившим силу закона».

[3] См. Изв. Ингушск. инст., passim; в частности стр. 288: (при постройке башен) «особенно ценилась помощь, выражавшаяся в подарках больших угловых камней и извести... Известь очень ценилась; часто ее давали вместо калыма, выкупа и пр.». Ср. осетинскую пословицу «кому-нибудь известковое (кірін, т. е. прекрасное) строение, а себе плетневую хату». Миллер-Фрейман. Осетинско-русско-немецкий словарь, s. v. кірін.

[4] Ср. წელიწდეული ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოებისა I—II (ტფილისი, 1925) გვ. 321. Об ингушск. čherx Изв. Ингушск. инст., стр. 276—277.

'потолок' resp. ქორეთი, рачинск. диалект). В этой же связи стоят: ингушск. čherg(æ) 'жердь потолочная, палка' (< груз. ჭერი); xerx 'пила' (< груз. ხერხი); ингушск. moarzæghæ 'щипцы' (< груз. მარწუხი); ингушск. mangæl 'коса' (< груз. მანგალი 'серп'); ингушск. ciel 'мотыга для кукурузы' (< груз. ცელი 'коса'?); ингушск. agæ 'люлька' (ср. груз. აკვანი id.); ингушск. bærgæl 'тренога, путы' (ср. груз. ბორკილი 'кандалы, оковы') ингушск. buogæ 'глиняная миска для молока' (ср. груз. ბაკანი 'деревянная чашка'?); ингушск. khudæl 'медный кувшин для воды' (ср. груз. хевс. კოდი 'деревянная посуда из целого куска, выдолбленного внутри'; ср. გუდარაკი 'котел, кастрюля' и т. п.); ингушск. galij 'мешок' (ср. груз. გვალაგი 'чемодан'). Сюда же относится ингушское guotæ 'полный комплект всего, что нужно для пахоты' (< груз. გუთანი 'плуг').

Терминология животного царства насчитывает также ряд грузинских заимствований. Осел, бывший в эпоху до замирения горной Ингушии «главным транспортным средством... с улучшением дорог вытесненный верховой и вьючной лошадью»,[1] и характерным образом фигурирующий в ряде древних преданий,[2] именуется vir (< груз. ვირი). Курица наиболее распространенная домашняя птица у ингушей; «из разных видов птицы содержат в большинстве селений только кур».[3] Название ея — kuotæm, из груз. ქათამი. Ястреб проник к ингушам, вероятно, в качестве охотничьей птицы: ингушск. kör (< груз. ქორი). Сказочного происхождения ингушское luom 'лев' (< груз. ლომი) и ингушское jiešær 'сказочный змей' (< груз. ვეშაპი).[4] Ингушск. inkæl 'верблюд' связано с арабск. جمل через груз. აქლემი. Ингушск. cisk 'кошка' связывается с груз. ციცა (то же значение). Ингушское bacaj govr 'род лошадей, маленьких, но выносливых', осмысляется теперь, как 'цова-тушинская лошадь' (ср. выше о bacaj), между тем, как первоначально это груз. ბაჩაცხენი 'малорослая лошадь-иноходец, пони'

1 Христианович, о. с., стр. 42.

2 В предании о построении (об основании) Мецхала ослы перевозят строительные материалы (Изв. Инг. института, стр. 43). Осел, привязанный к хвосту быка, везет шелк и золото в Ларс в легенде о Дударове (там же, стр. 205; источником шелка и ситца считалась у ингушей Грузия, ср. Ахриев. Ингуши, стр. 3 и 17, примеч.). Камни, из которых построен Тхаба Ерды, привезены Мухаммедом на осле; на осле же он увез труп убитого брата (Ахриев, о. с., стр. 20) и др.

3 Христианович, о. с., стр. 176.

4 Об этом последнем неправильно у Головинского. Сборн. свед. о Терской области, стр. 254: «Веруют также в Гешиб — лесного духа или лешего, схожего с Альмаз, но имеющего еще менее власти вредить людям».

(Чубинов). В ряде случае связь с грузинской культурой выражена прибавлением слова guržij, напр. guržij nux ('грузинский плуг, усовершенствованный'), guržij mäčij ('грузинские чувяки, сафьянные') и т. п.

Приведенные примеры далеко не исчерпывают наличный материал для сближения: ср. ингушское kieræ 'рыжий' (< груз. ქერა id.); ингушское alæ 'пламя' (ср. груз. ალი 'пламя');[1] ингушское chibdær, (chiddær, chuddær) 'пиявка' (ср. грузинское წურბელი id.); ингушское coacxuol 'пламя, огонь' (< груз. ცოცხალი, собств. 'живой'?); ингушское küj 'шапка' (< груз. ქუდი id.); ингушское næž 'дуб' (< груз. ნაძვი 'ель, кедр', ср. осетинское нæзʏ 'сосна', карачаевскими nəzə 'ель', перс. ناجو, и проч.); ингушское xuoršæ 'лихорадка' (< груз. ხორშა 'зной'?); ингушск. xuox 'лук' (< груз. ხახვი id.), ингушск. bægie 'рот' (ср. груз. ბაგე 'уста, рот') и т. д.

Эпоха кабардинского влияния оставила по себе наименьший след. Феодальная знать Кабарды очень импонировала бедным обитателям гор, какими были ингуши до своего выселения на плоскость. До сих пор у ингушей существуют выражения, подобные следующему: ghäbærtij älæ viecie cul özdij khænt vejnæ vac suonæ 'я не видел молодца воспитаннее его, если бы только не (было) кабардинского князя'. Ghäbærtie (кабардинец) понимается в смысле 'интеллигентного, образованного человека'. Однако, в языке сохранилось сравнительно мало следов непосредственного влияния Кабарды. Можно отметить название 'золота', сходное в языках ингушском и кабардинском (ингушск. došuv, кабардинск. dəs̨e; ср. название 'серебра', ингушск. dotuv, кабардинск. dəz̨ən); ингушск. xudær 'кисель' стоит в связи с черк. q̥ədər 'род кушанья', ингушск. xäs 'грядка', xäsij bieš 'огород' — с кабард. þesen 'сажать, сеять', (ср. þade resp. þaϑe 'огород'), ингушск. tx́æmadæ 'тамада, председатель', благодаря присутствию звука x́ — с кабардинск. ϑhemade 'глава семейства' (ср. абхазск. àϑaḣmada 'почтенный старик', ср. груз. თამადობა 'старшинство во время питья вина'). Инг. quor 'груша, грушевое дерево' связано, быть может, с кабард. q̥əz (то же значение), ингушское šijlij 'род материи' — с кабард. шəle 'шелк'[2] (но ср. инг. čillæ 'шелковые нитки', связанное с осетинским, балкарским, карачаевским, кумыкским словами того же значения, вплоть до джагат. چلّه 'шелк, наматываемый на средину тетивы, куда вставляется стрела', Будагов) и т. д.

[1] Ср. и тур. آل 'красноватый, красный'.
[2] Ср. еще شله казанско-тат. 'грубый красный миткаль', азерб. «бурмет» (Будагов).

Особо следует отметить ингушское x́аšæ 'гость, знакомый, приятель', зависящее от кабардинск. ħаşe 'гость' (нижне-черкесск. ħаṭe id.).[1]

Одновременным по возникновению, но неизмеримо более значительным, можно сказать, решающим в определении современного культурного облика ингушей было влияние восточных соседей ингушей, кумыков северного Дагестана, несших непосредственно (или посредственно, через Чечню) исламскую культуру, которой суждено было завоевать ингушей на глазах русского правительства, бессильного противопоставить ей серьезную христианскую пропаганду. История постепенного превращения некогда слегка христианизованных, но к моменту выступления на историческую арену вполне оязычившихся ингушей может быть восстановлена в относительной полноте сравнительно с тем, что нам известно о других горцах Северного Кавказа.

Уже с конца XVIII в. Ингушия представляла собою необычную картину полнейшего религиозного хаоса, где воззрения различных эпох и разнообразных религиозных систем причудливо сочетались друг с другом. Деградировавшее за короткий срок[2] поверхностное христианство столкнулось здесь с мусульманством, древнейший след существования которого находим в сообщении Вахушта о жителях Ангушта: «жители Ангушта похожи на черкесов,

[1] Трубецкой, о. с., считает, повидимому, ингушск. и чеченск x́аšæ независимым от черкесск. словом, возводя и то и другое к иранск. hахау (авест. hахā, дат. hašye) 'друг'. Замечу, кстати, что приводимое в статье абхазск. àφшъша не значит 'homme riche', а 'хозяин' (хотя бы и бедный; 'богатый' аbèу). К черкесскому φşəşan 'protectrice des brebis et des chèvres' следует поставить абх. ащащàna (resp. аϑ̣əщащàna) 'божество, покровительствующее лошадям'.

[2] С XVII в., когда, как мы видели, была сделана последняя попытка вернуть известную часть ингушей в христианство, до 40-х гг. XVIII в., когда образовалась Осетинская комиссия, корни которой восходят еще к Петровской эпохе, к деятельности Иоанна Манглисского, прошло не более столетия. Об Иоанне ср. Иером. Нестор, Моздокская епархия и Гаий (Такаов), епископ Моздокский и Маджарский (1793—1799), в прибавлении к Грузинскому духовному вестнику за 1864 г., октябрь, стр. 51 сл., 56—57. В каком положении находилось христианство во второй половине XVII в. в недалекой от ингушей Мтиулии, можно судить по заявлению Романа Цилканского: «В Мтиулии мало было христианства, ни священника, ни паствы, ни крещеных детей у них не имелось, так что были подобны идолопоклонникам. Они не знали правильного крещения, совершенно не знали ни исповедания веры, ни поста, за исключением великого поста» (მთიულეთსა მცირე რამ ქრისტიანობა იყო და არც ხუცესი, არც ქრისტიანობა და არც ნათლის ღების შვილობა მათ არ ეწოდება, ისევ კერპის მსგავსი იყვნენ. არც მართალი ნათლისღება იცოდნენ, არც მარხვა იცოდნენ, თვინიერ დიდ მარხვის მეტი. Ср. ხახანაშვილი. გუჯრები, Кутаис 1891, стр. 56—57).

по вере магометане сунниты».[1] Это свидетельство относится, если на него вообще положиться, к той части ингушей, которая выдвинулась к плоскости, и говорит, в лучшем случае, об известной, обусловленной временными обстоятельствами культурно-политической ориентации Ангушта, а не о действительной принадлежности к мусульманству. Такое понимание слов Вахушта вынуждается последующими данными наших источников. Бывший (с 4 по 7 марта 1770 г.) на Камбилеевке, в районе Ангушта, Гюльденштедт характеризует религиозное состояние ингушей в следующих словах:[2] «Их религия чрезвычайно проста, но имеет ясные следы христианства. Они верят в одного бога, которого они называют dalæ (Dajle), но не признают никаких святых или замечательных в религиозном отношении личностей. Воскресенье празднуют они не богослужением, а отдыхом от работы. Весной они имеют большой, а летом меньший период поста. Ни при рождении, ни при смерти людей они не соблюдают особых обычаев. Они позволяют себе многоженство и едят свинину. У них употребителен, однако, один род жертвоприношения; а именно, они заставляют в известных случаях специально для этого выбранного человека резать овец. Этот человек, называемый ими chæjsæg (Zaninstag), т. е. чистый человек, и являющийся, повидимому, чем то вроде жреца, должен быть неженатым и живет при одной старой каменной церкви, лежащей будто бы глубоко в горах, имеющей каменные статуи и надписи, а в некой нише много книг, к которым, однако, никто не смеет приблизиться».[3] Единственным намеком на некоторое влияние мусульманства приходится признать, по данным Гюльденштедта, существование у ингушей (кистин) имен, подобно Али, Мухаммед (Mahamet), Фатьма (Patuma) и т. п.[4] Через 11 лет ингушей и галгаевцев

[1] Wakhoucht, ed. Brosset, p. 456—457: «ხოლო ანგუსტის მოსახლენი არიან მგზავსნი ჩერქეზთა, რჯულით მოჰმადიანნი, სუნნი». Сведение датируется временем до 1724 г. (ср. выше, стр. 686). Формулировка Вахушта может дать повод к предположению черкесского посредничества в пропаганде ислама среди жителей Ангушта. Все прочие данные говорят, однако, недвусмысленно о Чечне и Дагестане, как главном источнике распространения мусульманства среди ингушей.

[2] См. Güldenstädt. Reisen etc., I, стр. 150—151; то же, почти в тех же выражениях, повторено на стр. 479—480.

[3] Приведенные сведения Гюльденштедта многократно цитировались и комментировались в позднейшей литературе (Pallas, Klaproth, Броневский, Изв. о Кавказе, т. II стр. 161—163, и т. д.).

[4] Güldenstädt, l. c., стр. 478. Ср. приведенные стр. 709, прим. 2. слова Потоцкого. В газете «Кавказ» за 1846 г. (№№ 18—21, 23) помещен рассказ польского беллетриста Владислава

посетил Штедер, дополняющий во многом Гюльденштедта. «Они (scil. ингуши Галгая) разводят свиней, коз, овец, ослов, мулов и немного лошадей и крупного рогатого скота».[1] «Они чтут единого бога, творца и сохранителя, приносят ему в жертву животных и другие мелочи; они совершают ежегодные всеобщие паломничества к священным местам, где большею частью находятся остатки христианских церквей, построенные некогда царицей Тамарой повсюду в горах. Старый, непорочный человек один имеет привилегию совершать жертвоприношение и молитвы у святилищ. Подобное торжество ознаменовывается всеобщим пиршеством-поеданием жертвенных животных. От христианства у них не сохранилось ничего, за исключением хорошего расположения (die gute Zuneigung) к нему и презрения к магометанской религии. Живущие ближе к равнине позволяют себя крестить, лишь досюда (sc. Галгая) еще не доходили миссионеры, так как одна сторона (ингуши) не требует этого серьезно, а другая сторона (миссионеры) об этом не заботятся».[2] Об Ангуште Штедер сообщает: «Они позволяют себя крестить и постятся весь великий пост; это все, что они знают о христианстве... Вследствие угона лошадей, миссионеры Осетинской комиссии уже несколько лет, как не посещают эти местности; но я заметил, что ингуши считают это за наказание не столько для себя, сколько для миссионеров».[3] Итак, Штедер вполне согласуется с Гюльденштедтом: «мусульманство» Ангушта (известное нам по сообщению Вахушта) не оставило по себе, если оно и было, никаких следов. Лишь в отношении соседей ингушей, карабулаков, замечаются более явственные признаки возрастающего восточного влияния. «Они имеют кое-какие немногие проявления естественной религии (etwas weniges von natürlicher Religion), почитают высшее существо, верят в загробное существование (glauben eine Zukunft), и проявляют, по старой традиции, много склонности к христианской религии. Украшение могильных памятников, по мусульманскому способу, деревянными тюрба-

Стршельницкого (о нем «Кавказ», 1846, № 43) «Два узденя». Фабула заимствована из жизни ингушей и карабулаков середины XVIII в. Здесь дается в фантастических чертах картина борьбы умирающего христианства с язычеством и исламом. Рассказ изобилует, несмотря на попытки историзирования, делаемые автором, всяческими преувеличениями и нелепостями. Одна из глав озаглавлена Цанистаг, как называли, по словам автора, якобы «по-грузински» — туземцы — отшельника-христианина; так-то нашло себе отражение в художественной литературе известие Гюльденштедта.

[1] Steder, l. c., стр. 36.

[2] Steder, ibid, стр. 38.

[3] Ibid., стр. 43.

нами и вертикально поставленными шестами с флагами, позаимствовано ими, как кажется, от обычаев их соседей (scil. чеченцев)».[1]

В марте месяце 1785 г., ислам переходит в наступление: в Чечне выступает с призывом к борьбе с неверными Ушурма, более известный в литературе того времени как Шейх Мансур.[2] Одной из задач его движения было обращение «неверных» язычников-ингушей.[3] Какое представление об ингушах имели еще в 1797 г., спустя 12 лет после выступления Мансура, их мусульманские соседи — чеченцы, показывают сведения, собранные Потоцким от чеченца Уруса 26—28 октября этого года. По словам Уруса, ингуши и карабулаки, одноязычные с чеченцами, в религиозном отношении отличались от них: они обожествляли скалы (des rochers). «Они называют свои священные скалы jierdæ (Jerda) и они совершают им богатые жертвоприношения, специально при погребении. В этих случаях, родственники умершего требуют баранов у тех, кто их имеет, и никто не отказывает. Их предлагают умершему, находящемуся в своем доме, хорошо усаженному и одетому, и держащему в руках трубку (tenant une pipe à la main). Покойник всегда принимает (пожертвование); затем у него спрашивают, что нужно сделать с таким количеством баранов, и так как он не отвечает, их убивают и съедают сообща. Однако у них нет ни жрецов, ни приносителей жертвы. Ингуши имеют также маленьких идолов из серебра, не имеющих определенной формы. Их называют chuv (Tsououm) и к ним обращаются с просьбами о дожде, детях и прочих благах неба».[4] «Религия ингушей была некогда тождественной с религией всех мизджегов, и сейчас у чеченцев имеются jierdæ, или скалы, которые они

[1] Ibid., стр. 18.

[2] О нем Терещенко, Сын Отечества, 1856 г., №№ 15—16 (статья написана на основании «Известия о бывшем в Кавказских горах лжепророке Мансуре», составленного П. Г. Бутковым в 1806 г., на что есть указание у самого Терещенко. Ср. Бутков, о. с. т. III, стр. 188).

[3] Из рапорта Астраханского губернатора Жукова генералу Потемкину, от 26 марта 1785 г.: «После того оный шейх (sc. Мансур) говорил, что как скоро выедет со двора, то в то же самое время соберется к нему великое число войска, с коим и поедет он к ингушам для приведения их в закон магометанский». Следует, впрочем, отметить, что некоторое участие самих ингушей в предприятиях Мансура явствует из рапорта того же губернатора, от 2 сентября т. г. После поражения Мансура под Кизляром в августе 1785 г., «владельцы и старшины Андреевские, Аксаевские и Ингушевские, узнавши о поражении шейха, бывшим с ним подвластным своим определили жестокое наказание, а шейху запретили, чтоб отнюдь впредь к ним не ездил» (Акты, т. II, стр. 1114 и 1116).

[4] Потоцкий, l. с., стр. 124—125. Сведения представляются тенденциозными преувеличениями прозелита. Абсолютно неверно приводимое ниже сведение о проклинании Dalæ.

прежде чтили, и культ которых они покинули ради магометанства. Однако, чеченцы не называют бога Аллахом, но Dalæ (Daa ou Daal), и это имя, пришедшее к ним не от магометанства, не кажется происшедшим и от древней религии, так как ингуши, сохранившие ее, не только не признают Dalæ, но проклинают его и не верят ни во что, кроме своих скал и идолов». Сообщив далее ряд чисто языческих обрядов, совершаемых ингушами по разным случаям жизни,[1] Потоцкий продолжает, со слов Уруса: «Два брата из этого народа, будучи проданы в Турцию, приняли ислам, побывали в Мекке, и, наконец, став свободными, не знаю при каких обстоятельствах, вернулись на свою родину. Их мать была еще жива и им не стоило труда обратить ее в религию Мухаммеда. Затем, движимые священным рвением, они восстали открыто против культа скал. Ингуши собрались и сказали им: «Вы учите нас закону, которому научились в бытность свою рабами. Мы его не желаем. Уйдите из нашей страны, и не возвращайтесь никогда». Оба брата отправились на жительство к чеченцам, где они и живут еще».[2] Из только что приведенного следует, что и после начала активной пропаганды ислама в родственной ингушам Чечне они оставались в массе приверженными старому язычеству, хотя некоторые и приняли втайне новую веру. С язычеством, а не деградировавшим, не взирая на все усилия русского правительства, христианством[3] и пришлось выдержать новому учению главную борьбу, затянувшуюся на период свыше 100 лет. О тяготении ингушей к мусульманству говорит впервые в 1793 г. Pallas.[4] Обуслов-

[1] Попутно отмечено, что «некоторые ингуши — скрытые мусульмане» (les Ingouch sont encore attachés à leur religion, bien que quelques uns soient musulmans en secret), ibid., стр. 127. Интересно приводимое тут же воззрение ингушей на письменность, как на чудо, совершаемое христианством и мусульманством в пользу своих приверженцев. Песня, сохранившаяся у чеченцев, о религиозных битвах между ними и ингушами, приводится в пересказе у Лаудаева, о. с., стр. 59. Там же, стр. 38, анекдот, связанный с обращением назрановцев в мусульманство: новообращенный советует своему товарищу ограничить свои обязательства по отношению к новой религии постом.

[2] Ibid., стр. 127—128.

[3] В 1799 г. в горах был убит свящ. Стефан Гаврилов, посланный к ингушам в 1798 г. «для евангельской проповеди». См. цит. выше, стр. 742 прим. 2, статью Нестора. Моздокская епархия и пр., Прибавление к Груз. духовн. вестн. за 1865 г., август, стр. 25. О положении дел в горной Ингушии (у кистов) в «донесении Цилканского архиепископа Иоанна католикосу Антонию, на высочайшее имя г. и. Павла I», от 1 марта 1800 г., читаем: «Направо от Хеви живут кисты, состоящие из многих племен; все они язычники. Если же кто из них переселяется в Хеви, то делается христианином. Много живет их в Гвелети — хевском селении, близь Чими» (Акты, I, стр. 534).

[4] Pallas, о. с., т. I, стр. 417, ср. стр. 361. Не поддаются точному хронологическому приурочению данные Рейнеггса: «Seit etlichen Jahrhunderten ist unter ihnen (d. h. den Kisti

ленность этого тяготения исключительно экономическими и политическими интересами назрановских и сунженских ингушей, попавших, с выходом на плоскость, в сферу сильного воздействия соседей с востока (карабулаки, чеченцы) и с запада (кабардинцы), явствует из событий начала XIX в. О массовом открытом переходе плоскостных ингушей в мусульманство мы узнаем впервые в 1809 г. В рапорте владикавказского коменданта Ивелича ген. Тормасову, от 28 июля 1809 г., сообщается: «Ныне обращают (sc. андреевские и кабардинские муллы) весь ингушевский народ к басурманской вере с обрезанием, кои по безумию своему из принуждения принимают ныне мулл и делают угождения чеченцам и стали строить мечети около р. Сунжи».[1] О том же сообщает 13 июня 1810 г. преемник Ивелича, Дельпоццо, ген. Булгакову: «войдя в теснейший союз с кабардинцами и чеченцами, (ингуши) переселились все на место именуемое Назран, в расстоянии отселе (sc. Владикавказа) за 32 версты, приняли от них мулл, построили мечети, приступили к исповеданию мухаммеданского закона, и обязались как чеченцам так и кабардинцам по условию платить подати».[2] Энергичное вмешательство русских властей приостановило на время внешние успехи исламизации: в упомянутом выше договоре 1810 г. имелся, в числе других, пункт 11-й, гласивший: «Со времени заключения

und Inqusch) das Christenthum wieder in Verfall gerathen. Viele dieser Bergbewohner wurden Muhammedaner; da aber der Gross-Sultan die jährlichen Bekehrungs-Gelder zu senden unterliess, so hörte auch die Bekehrung auf, und das so reizende Paradies hatte für diese Menschen weniger Anziehendes, als da sie ihre Vorhaut um zehn Piaster verkauften, und dennoch der alten Unwissenheit treu blieben» (Reineggs, l. c., т. I, стр. 44). Упадок и мусульманства среди ингушей в 80-ых гг. XVIII в. очевиден из другого замечания того же автора: «Sie (d. h. die Oisungur, кумыцкое племя) haben auch aus Glaubenseifer einen unversöhnlichen Hass gegen die unwissenden Inqusch; und machen oft Jagd auf sie, weil sie die Lehre Muhammeds nicht beibehalten haben, sondern sich lieber, obgleich nur damals, zum Christenthume bekehrten, als man ihnen ausser einem messingenen Kreuze und einem Hemde auch einen Rubel zu geben pflegte» (ibid., стр. 48—49).

[1] Акты, т. IV, стр. 891; дополнительно, от 9 июня 1810 г., Ивелич сообщает лишь об *одной* мечети, «куда ингуши ходили учиться вере», l. c., стр. 897.

[2] Акты, т. IV, стр. 894. Заслуживает внимания хронологическое совпадение этих событий с другим крупным фактом истории мусульманства на Кавказе: к 1809 г. относится принятие «тариката» накшбандийского толка Мухаммедом Эфенди Ярагларским (сел. Ярарглар в южном Дагестане, Кюринского округа), духовным отцом и наставником первого Дагестанского имама, Кази Муллы, и учителя Шамиля, Джамал эддина Казикумухского. Ср. об этом Терские областн. ведом. за 1892 г. № 52 (статья Вертепова. Судьба религиозно-политических учений в Чечне) и «Учение о тарикате», Сборн. свед. о кавк. горцах, вып. II, стр. 3 и 9 (изложенную здесь накшбандийскую «цепь» традиции ср. с приведенной у Brown-Rose. The darvishes. Oxford, 1927, p. 441—445).

нами сего обязательства и на вечные времена, мы и потомство наше обязуемся: к проповедыванию и введению у нас магометанского закона эфендиев, муллов и прочих особ духовных магометанских отнюдь не принимать, не допускать и мечетей не строить и пр.». Это не означало, с точки зрения ингушей, согласия на обращение в христианство: они испрашивали и получали курьезные разрешения на то, чтобы «пребывать в идолопоклонстве».[1] Административный нажим русских властей возымел то лишь последствие, что к прочим мотивам, содействовавшим переходу в мусульманство, присоединился новый и очень значительный: инстинкт национального самосохранения. Какими методами действовали пропагандисты ислама, показывает поучительная биография Дударуко Дударова, тагаурского (осетинского) старшины, который в своей среде «настоял христианский закон от народа, живущего по ущельям, отвергнуть, с тем, если кто у них содержит магометанскую веру, тому дают преимущество и считают наравне с старшинами, а тех, которые содержут христианскую веру, считают их подданными».[2] Доходило до того, что из желания дискредитировать своих соперников (в экономическом отношении) мусульмане понуждали их принимать крещение: так было, напр., в 1834 г., когда, по заявлению самих «потерпевших», окрещено было в Назрани более 300 ч. «по принуждению священников, *назрановских мухаммеданских старшин* (курсив наш) и пристава сотника Гайтова».[3]

Движение Кази-Муллы и следовавшего за ним Шамиля завершило процесс внешней исламизации ингушей. В 1862 г. мусульманство ликвидировало формальную принадлежность к христианству гвелетцев.[4] Пишущий

[1] Ср. Акты тт. VI и сл., s. v. ингуши, passim. Не взирая на акт 1810 г., в 1811 г. Энгельгардт мог видеть у ингушей Тарской долины то же, что Штедер видел за 30 лет раньше лишь у карабулаков: «grössere Säulen als diese, von Holz oder Stein, und am obern Ende mit einem ausgehauenen türkischen Bunde oder einem Knopf geziert, stehen auch in der Steppe am Kumbelei» (l. c., стр. 229). Ср. выше, стр. 744—5.

[2] Из рапорта Ивелича от 13 мая 1807 г. Акты, т. III, стр. 215. Дударов действовал, якобы, по наущению Кабарды. Известно, что Ахмед Дударов «сделавшись со времени лжепророка Ушурмы ревностнейшим магометанином», своими нападениями на Военногрузинской дороге вызвал в 1802 г. репрессивную экспедицию русских войск, во главе которых стоял будущий член Академии Наук в Петербурге П. Г. Бутков; Ахмеду помогали горные ингуши, «Жарахи» (sc. Джераховцы). Ср. Бутков, о. с., т. II, стр. 524 и примеч. 3.

[3] Акты, т. VIII, стр. 704.

[4] Об обращении в мусульманство кистин (митхоевцев?) у Цискарова, Записки о Тушетии, стр. 47, рассказывается: «Мы также были христиане, сказал мне один столетний старик, кистин, — и молились там, — он указал на пригорке церковь, только что начавшую разрушаться от времени. — Но когда усилились персияне и завладели нашими горами,

об этом А. Висковатов с крайним удивлением убедился, что «дело обращения христиан в мусульманство совершается теперь, в настоящую минуту, ежедневно, так сказать под нашими глазами, весьма таинственным, но успешным образом».[1] Он отмечает, что: «1) старики гвелетцы соблюдают до сих пор семинедельный пост, и, как говорят, даже христианские праздники; 2) мусульманские имена встречаются только у молодежи и то не часто, у стариков же их вовсе нет; 3) между гвелетцами некоторые, не далее двух лет тому назад, считались крещеными, теперь же все поголовно мусульмане; 4) монастырь на Казбеке и развалины церквей находятся у гвелетцев в большом уважении; с приближением к заоблачной обители они почтительно снимают свои папахи».[2] Через 21 год Н. Харузин, характеризуя религиозные воззрения чеченцев и ингушей, пишет: «Мусульманство действительно вытеснило многие обряды, жившие прежде среди чеченцев и ингушей.... Но и теперь еще в мыслях чеченцев и ингушей живы многие чисто языческие верования, жива своя мифология, которая ведет к различным обрядам. Христианство тоже не осталось без следа в их верованиях».[3] Приведя различные примеры языческих и христианских переживаний в современном быту ингушей, Харузин заключает свою характеристику следующими словами: «С каждым годом это влияние (мусульманства) усиливается: многие обряды, некогда священные, теперь возбуждают смех у молодежи, так что истинных мусульман, пожалуй, легче встретить между молодым поколением, чем среди стариков».[4] Упорство, с каким главным образом язычество отстаивало свои позиции, видно по следующим фактам: в 1873 г. Базоркин (автор статьи «Горское паломничество»)[5]

тогда, я помню, по нашим аулам на ослицах разъезжали муллы и держа нас, ребят, за руки, учили мусульманству, которое мы доныне исповедуем». Так как статья Цискарова написана в 1848 г., первое распространение мусульманства в кистинских горах пришлось бы отнести еще к первой половине XVIII в. Вероятно здесь речь не о собственно кистинах в смысле указаний Вахушта, а жителях долины Шаро-Аргуна.

[1] Русский Вестник, 1865, декабрь, стр. 419. О Гвелети ср. выше, стр. 746, прим. 3.

[2] Ibid. К 1874 г., когда писал Грабовский, между ингушами можно было встретить всего лишь двух-трех человек, исповедующих православную веру; «но и эти люди, по весьма понятной причине, не особенно стараются о том, чтобы знали о их религии, которую они приняли под влиянием каких-либо особенных, исключительных обстоятельств», о. с., стр. 28.

[3] Н. Харузин. По горам северного Кавказа. Вестник Европы, 1888 г., октябрь, стр. 516.

[4] О. с., стр. 519. В 1892 г. Б. Далгат утверждает, что «в глубине гор у ингушей до наших дней сохранились остатки прочих религий, а старое поколение скорее язычники». Первобытная религия чеченцев, стр. 53.

[5] В Сборн. свед. о кавк. горцах, вып. VIII.

описывает еще как очевидец, празднование в честь языческого бога Мятцели; этот праздник справлялся ежегодно и по позднейшему сведению 1892 г.[1] Лишь в конце 70-х гг. был забыт культ Маго (в Хамхинском обществе).[2] В 1898 г. Тхаба Ерды почиталось за святыню.[3] В конце XIX в. справлялся и праздник в честь богини Тушол.[4] Жертвоприношения Гальерду прекратились в начале XX в.[5] По сообщению Мартиросяна, в 1925 г. «когда в горах стояла засуха, жители отправились к (языческому) священному месту на Столовой горе, совершили молитву и принесли жертву».[6] В горах живы еще многие представители языческой жреческой корпорации, дававшие интересные сведения авторам новейших работ о религиозных воззрениях ингушей в языческий период (Далгат, сотрудники Ингушского научно-исследовательского института). В результате длительного сосуществования разных религиозных систем, возникали характерные явления религиозного синкретизма. Не исчерпывая имеющийся в литературе материал, можно указать, напр., на такие факты, как сочетание Мятцели с архангелом Гавриилом, с одной стороны, с Аллахом — с другой;[7] Тхаба-ерды представляется построенным на коране, оставленном Мухаммедом по случаю смерти его брата от руки христианина,[8] в погребальных обрядах переплетаются пережитки языческого церемониала с оплакиванием умершего и предписания мусульманской религии (положение умершего головой на юг, и т. п.);[9] жрец Мятцели обращается лицом к юго-востоку (в сторону Мекки);[10] воскресный день почитается почти наравне с пятницей и признается за праздник воскресения Христа;[11] и пр.

Победа, одержанная мусульманской культурой, документирована фактами ингушского словаря: количество заимствований, возникавших на почве культурного влияния кумыков (несших, помимо своих собственных,

[1] Далгат, о. с., стр. 42; автор принимал участие в празднике летом 1891 г.
[2] Изв. Ингушск. инст., стр. 353.
[3] Вертепов, Терск. сборн., VI, стр. 119.
[4] Изв. Ингушск. инст., стр. 368.
[5] Ibid., стр. 351. Вообще языческие празднества стали редки лишь за последние 30 лет; ibid., стр. 209, ср. стр. 195.
[6] Ibid., стр. 63, ср. стр. 212.
[7] Базоркин, о. с., стр. 5, 7 и 10.
[8] Ахриев. Ингуши, стр. 20.
[9] Ахриев, в приложении к ст. Грабовского. Экономический и домашний быт жителей горского участка Ингушевского округа. Сборн. свед. о кавк. горцах, вып. III, стр. 28—32.
[10] Далгат, о. с., стр. 108.
[11] Грабовский. Ингуши, стр. 25.

слова арабского и персидского происхождения)[1] превышает наглядно все заимствования из других источников.

К кругу понятий, связанных специально с религией, относятся такие слова, как инг. busulbæ 'мусульманский', busulbal 'мусульманство' (< араб. مسلم); инг. diŋ 'вера, религия' (< араб. دين); инг. duhæ 'молитва' (< араб. دعاء); инг. furulhæl 'гурия' (< араб. حور العين); инг. ghoazuot 'война против неверных' (< араб. غزوات, ср. инг. ghäzæ dær 'вести войну'); инг. ghurbæ 'праздник Курбан' (< араб. قربان 'жертвоприношение'); инг. göavær 'нечестивый, неверующий' (из тур. < араб. كافر; ср. инг. kufr id.); инг. imam 'имам' (< араб. امام); инг. iman 'благочестие, кротость' (< араб. ايمان 'вера'; ср. инг. imæ dyllæ 'стать мусульманином'); инг. jäsij 'предсмертная молитва' (< араб. يس, название 36 суры); инг. jilbæz 'чорт' (< араб. ابليس); инг. lamæz (< перс. نماز); инг. hoažæl 'смерть' (< араб. اجل); инг. læx̃tæ 'могила' (< араб. لحد); инг. tuobæ 'союз, заключаемый с шейхом' (< араб. توبة 'покаяние, раскаяние'); инг. paпæ 'бренный; скотина' (< араб. فان; ср. инг. fanæ id.); инг. häsæ 'нерадивый в религиозном отношении' (< араб. عاص 'ослушивающийся, сопротивляющийся'); инг. abæ 'верхнее платье мулл и хаджи' (< араб. عبا); инг. ælæm 'надмогильный шест с флагом' (< араб. علم 'путевой знак, флаг'); инг. tæhæzær 'наказание' (< араб. تعزير); инг. mælejk 'ангел' (< араб. ملك); инг. hælämæt 'чудо' (< араб. علامة 'знак', в турецком словоупотреблении и 'чудо'; ср. инг. hælämætæ 'очень, чрезвычайно'); инг. hazæp 'лишение, страдание' (< араб. عذاب); инг. hasæ 'посох, палка (напр. почетных лиц, мулл и т. п.)' (< араб. عصا); täziet 'трехдневный траур после смерти кого-либо' (< араб. تعزيه 'утешение'); tovræt 'библия' (< араб. توراة); инг. qhurhan 'коран' (< араб. قرآن); инг. mäl 'благодать' (< араб. مال 'цель, сущность'); инг. bieræкæt 'изобилие, благоденствие' (араб. بركت); инг. bærkæl 'благодарность' (< араб. بارك الله 'бог благословил'); инг. äsæl 'кроткий, мягкий' (< араб. اصل 'корень, основание', через кумык. asəl 'происхождение > благородный, образованный'?); инг. mäždig 'мечеть' (< араб. مسجد ср. инг. märzig id.); инг. melhæ 'чер-

[1] Слова арабские и персидские могли попадать к ингушам и иными путями; выделение фактов непосредственного (из книг) или посредственного (через Чечню и Кумыкию) влияния в частности арабского языка, в большинстве случаев вполне возможное, в дальнейшем изложении последовательно не проводится, как деталь, не меняющая положения дела по существу. Относительно *политической* зависимости ингушей от кумыков нам известно очень мало. Неясны, в частности, ближайшие основания претензии, заявленной в 1784 г. шамхалом, на подати от ингушей. См. Бутков, о. с., т. II, стр. 134.

товка' (< араб. ملعون 'проклятый'); инг. mimær 'минарет' (< араб. منبر); инг. muolla 'мулла' (< араб. مولى); инг. movlæd 'праздник рождения Мухаммеда' (< араб. مولد; ср. инг. movlæ id.); инг. næpxæ, næpæx 'милостыня обучающимся ученикам мулл' (< араб. نفقه); инг. saghæ 'милостыня' (< араб. صدقه); инг. murd 'мюрид' (< араб. مريد; ср. инг. murdæł 'мюридизм'); инг. muthæhalæm 'ученик муллы' (< араб. متعلم); инг. munapæq' безбожник, отступник' (< араб. منافق 'ханжа'); инг. šuqh 'экстаз, исступление' (< араб. شوق 'страсть'); инг. zikir 'религиозное радение, с пляской и пением' (< араб. ذكر; ср. инг. zikirie lovzær 'совершать зикр');[1] инг. qhiemæt 'судный день; крупное происшествие' (< араб. قيامه 'воскресение мертвых'); инг. mæsæx́æt 'примирение' (< араб. مصالحه; ср. инг. mæslæx́æt, myslæx́æt id.); инг. miskæ 'бедный, жалкий' (> араб. مسكين); инг. mukhærluo 'признание' (< араб. مقرّ); инг. muthæx́ 'преданный, приверженный' (< араб. مطيع); инг. næhælt 'проклятие' (< араб. لعنة); инг. næzmæ 'песнь духовного содержания' (< араб. نظم); инг. næzbæ id.); инг. pærz 'обязанность, долг (религ.)' (< араб. فرض); инг. zieræt 'паломничество' (< араб. زياره); инг. žin 'нечистый дух' (< араб. جن); инг. šejthæ 'чорт' (< араб. شيطان); инг. pejxæmær 'пророк' (< перс. پيغامبر); инг. ielčæ 'посланник (sc. божий), посол' (< кумык. elči); инг. pirhov 'Фараон' (< араб. فرعون); инг. pitæm 'лукавство, интрига' (< араб. فتن); инг. suvræt 'сура корана' (< араб. سوره); инг. qhädæ 'судья, кадий' (< араб. قاض); инг. qhie 'бедный, неимущий' (< араб. قين 'раб', ср. еще кумык. kəjən 'тяжелый, плохой'); инг. væhæd 'завет, обет' (< араб. وعد); инг. væsiet 'завещание' (< араб. وصية; ср. инг. væskiet id.); инг. umut 'народ, партия' (< араб. امّة); инг. x́aræm 'греховный, непотребный' (< араб. حرم); инг. ruzbæ 'праздничный намаз' (< араб. رضوان 'милость, благоволение'?); инг. x́æžæ 'хаджи' (< араб. حاج); инг. xarc 'ложный, неправильный' (< араб. خرص 'ложь'); инг. ustaz 'святой, покровитель' (< араб. استاذ 'учитель, наставник'); инг. x́ielæm 'плата за увечье' (< араб. حلّ 'освобождение от клятвы, состояние дозволенности и пр.'?); инг. sumut 'обрезание, обрезанный' (< араб. سنّة 'обычай, постановление, сунна'); инг. suvpæ 'набожный,

[1] Громадная роль зикра в жизни мусульман Ингушии и Чечни хорошо известна. Имеющиеся в печати материалы по этому вопросу скудны и недостаточны; см. Ипполитов. Учение «Зикр» и его последователи в Чечне и Аргунском округе. Сборн. свед. о Кавк. горцах. Тифлис, 1869, вып. 2; ср. вышеупомянутую, стр. 747, прим. 2, статью Вертепова; Пантюхов, Изв. КОРГО, XIII, 126—7, и Борусевич, Этн. Обозр. 1893, 3.

благочестивый' (< араб. صوفى); инг. šærhat 'шариат' (< араб. شريعه); инг. šiek 'сомнение' (< араб. شك); инг. x́užærie 'арабская духовная школа' (> араб. حجر); инг. sylx́æ 'четки' (< араб. سبحه); инг. zamæ 'время, эпоха' (< араб. زمان); инг. sælæt 'призыв к молитве' (< араб. صلات); инг. sæqæt 'порок, недостаток' (< араб. سقاطا 'ошибка, проступок', ср. осет. saqat 'порок, недостаток'); инг. sælæm 'приветствие' (< араб. سلام 'мир'); инг. qhulbæ 'юг, компас' (< араб. قبله 'сторона, в которую обращаются лицом при молитве'); инг. qhubbæ 'мавзолей (надгробный)' (< араб. قبّة); инг. xætær, 'несчастный случай, убыток, вред' (< араб. خطر 'опасность); инг. xejræ 'добро, благо' (< араб. خير),; инг. dæžyl 'антихрист' (< араб. دجّال 'лгун, обманщик'), и т. д.

Слова, своим существованием в ингушском языке обязанные мусульманскому вероучению, связанные непосредственно с религией, трудно, конечно, отделить от понятий, хотя и не имеющих непосредственного отношения к культу, тем не менее не отделимых от арабско-мусульманской культурной стихии.[1] Так напр., вся терминология искусства письма образует сплоченную группу, связанную с арабской письменностью, но в значительной мере трансформированную кумыцким посредничеством. Факты таковы: инг. jaz dær 'писать', joazuv 'письмо, грамота', joazuončæ 'писарь' (< кумык. jazmak 'писать', jazu 'письмо', jazuču 'писец'); инг. ælæp 'буква' (< кум. aləp, из араб. الف 'первая буква алфавита'); инг. täræx resp. tärghæ 'число, дата; надпись надмогильная' (< араб. تاريخ); инг. lughæt 'словарь' (< араб. لغه); инг. kælam 'слово, предложение, фраза' (< араб. كلام); инг. kitab 'книга' (< араб. كتاب); инг. dærc 'урок; чтение из Корана' (< араб. درس); инг. hilmæ 'наука' (< араб. علم); инг. mæsæl 'пример' (< араб. مثل); инг. mæhæn 'смысл, значение, суть' (< араб. معنى); инг. xatthæ 'почерк' (< араб. خط); инг. x́æræk 'значек диакритический' (< араб. حركة); инг. x́isab 'счет, арифметика, математика' (< араб. حساب; ср. инг. x́isæp 'размышление, способ, прием, метод'); инг. šäqhæ 'чернила' (< кум. šaka); инг. syžhæ 'рифма' (< араб. سجع); инг. surt 'картина, изображение' (< араб. صوره); инг. sovt 'звук' (< араб. صوت); инг. sarf 'спряжение' (< араб. صرف); ин. ræfhæ 'кавычки' (< араб. رفع); инг. zarbæ 'печать' (< араб. ضرب 'биение, удар', ср. инг. zarbæ töxa joazuv 'печатная книга');

[1] Самое название арабов, инг. harærij, своим начальным h (= ع) указывает на книжный источник заимствования.

инг. zæm 'запятая' (< араб. ضمّ 'скрепа'); инг. mužælt 'переплет' (< араб. مجلّد); инг. muqhædmæt 'предисловие' (< араб. مقدمة); инг. qhoalæm 'карандаш, ручка' (< араб, قلم); инг. qhæmäl 'речь, беседа' (< араб. مقال); инг. žuz 'учебник (преимущ. арабского языка)' (< араб. جزء 'часть (Корана)' тетрадь, учебник') и т. д.

Арабизмы разного рода проникают в речь в связи с изменением, под влиянием мусульманской культуры, самого способа выражения мыслей и чувств. Такие слова, как инг. ƅæmæ 'вещь, предмет, дело; что-либо, нечто неопределенное' (< араб. هن 'предмет, вещь, нечто'?), инг. æmmæ 'но (союз)' (< араб. امّا), инг. ƅätæ, 'как же, потом, следовательно' (< араб. حتى 'так что, даже'), с одной стороны, инг. ædæm 'человек (вообще)' (< араб. ادم), инг. dunie 'мир, вселенная' (< араб. دنيا), инг. hädæl 'обычай, обыкновение' (< араб. عدل 'справедливость, правосудие'), инг. poalxæm 'опыт' (< араб. فلح, ср. арабско-перс. فلاحان 'земледелие'), инг. x́urmæt 'уважение' (< араб. حرمة); инг. x́æmsæræ 'нежный' (< араб. خنثى 'гермафродит'), инг. parghæt 'спокойный, благополучный, удобный' (< араб. فراغة 'свобода, незанятость, досуг'), инг. x́äqhæl 'разум, ум' (< араб. عقل), x́æšt 'необходимость, нужда' (< араб. حاجه), инг. x́æqæštæ 'опытный, привычный' (< араб. حق 'истина, право, должное, и т. д.'), инг. x́æl 'состояние, положение, самочувствие' (< араб. حال), инг. ghalæt 'ошибка, провинность' (< араб. غلط), инг. ghejbæt 'клевета' (< араб. غيبة), инг. æmær 'приказ, завет, заповедь' (< араб. امر), инг. balæ 'горе, забота, неудача' (< араб. بلا), инг. derijdær 'сознание, признание' (< араб. ادراك 'познание, сознание'?), инг. dov 'вражда' (< араб. دعوا); инг. fuo 'воздух' (< араб. هوا), инг. sibæt 'лицо, внешность, образ' (< араб. صفة 'форма, признак'), инг. muqhæm 'голос (человека)' (< араб. مقام 'музыкальный тон'), инг. zabær 'болтливость, хвастливость, изнеженность' (< араб. ظرف 'изящество в манерах, речи' и т. п.) и т. д., с другой стороны — примеры этого влияния. Во многих из приведенных случаев заметно (в фонетике и семантике) турецкое, (чаще всего кумыкское), посредничество. Кумыки выступали, прежде всего, как носители высшей в *материальном* отношении культуры. Это доказывается большим количеством относящихся сюда заимствований. Таковы, напр., инг. altæm 'навес, оконный или дверной' (< кум. aldəna 'напротив, впереди'), инг. altæz 'атла́с (материя)' (< из кум., араб. الطلس), инг. æmbar 'амбар' (< кум. ambar), инг. basmæ 'ситец' (< кум. basma 'на-

бойка, набивная бязь'). инг. čačmæq (čačmæ) 'дробь' (< кум. čačma), инг. čaqmæ (čaqqæm) 'ружейный затвор' (< кум. čakma 'курок'), инг. čartæq 'купол, поля шляпы' (< кум. čartak, из перс.), инг. čatær 'шатер' (< кум. čatər), инг. čæghærg 'подъемный ворот' (ср. кум. čəγarmak 'вытаскивать'), инг. faz 'феска' (< османск. فس, не из кумыцкого, ввиду начального f), инг. feting 'пуговица' (< кум. pent, из перс. بند), инг. bejræq 'знамя, флаг' (< кум. bajrak), инг. biel 'лопата' (< кум. bel), инг, bieš 'сад, огорд' (< кум. baxča?), инг. boambij 'вата' (< перс. پنبه), инг. buolæt 'сталь, булат' (< кум. bulat), инг. buoz 'бязь, материя' (> кум. biz 'полотно', из араб.), инг. čamij 'чашка' (< перс. جام), инг. čarx 'колесо' (< перс. چرخ), инг. čiermæ 'бочка' (< кум. čerme), инг. čuon 'чугун' (< кум čojun), инг. čuoqij 'черкесска, женское платье' (< перс. چوخا 'одежда шерстяная'), инг. gætæ 'полотенце' (< араб. كتان 'полотно'), инг. ghovtæl 'бешмет' (< кум. kaptal), инг. ghudælq 'повозка четырехколесная, линейка' (ср. кум. kozalak id.), инг. ghumægh (ghumghæ) 'рукомойник' (< кум. kumγan), инг. goalæm 'удила' (< перс. لگام), инг. hædsäq 'лук для стрельбы, смычок, инструмент для сбивания шерсти' (во второй части < кум. sadak 'стрела'), инг. uj 'доска' (ср. кум. uj 'дом'?), инг. ikk 'сапог, ботинок' (кум. etik), инг. inzæ 'позумент' (< кум. inži 'жемчуг'), инг. isxælij 'фабричное сукно' (< кум. isxarla),[1] инг. jovlæq 'платок, полотенце' (< кум. jauluk, ср. инг. šovlæq 'платок головной шелковый'), инг. juvrghæ 'одеяло' (< кум. juburgan), инг. käxæt 'бумага, прошение, документ, грамота, письмо' (< кум. kaγəz, из перс.), инг. kiemæ 'лодка, корабль' (< кум. geme), инг. kiep 'болванка, колодка, туловище' (< кум. kep 'форма'), инг. khadæ 'материя, ткань' (< кум. kadaba 'бархат', из араб. قطيفة), инг. kisæ 'карман' (< кум. kise), инг. kuzgæ 'зеркало' (< кум. güzgü), инг. læ 'подкова' (< кум. nal, из араб.), инг. čuorpæ 'суп, бульон' (< кум. šorpa) инг. čx́aghær 'вино' (< кум. čaγər), инг. därij 'шелк' (< кум. daraj, из перс.), инг. muxmær 'парча' (< из кум., араб. مخمل), инг. sovræ 'шагрень' (< кум. saurə), инг. sunt 'плотина' (< из. кум., араб. سدّ), инг. šarbæl 'шаровары' (< кум. šalbar), инг. mæx́ær (mux́ur) 'печать' (< кум. moxur), инг. mäčij 'чувяк' (< перс. مس),[2] инг. oattæghæl 'инструмент' (< кум. uturgu 'долото'), инг. uotuv 'передняя комната, прихожая' (< кум. otau 'комната, спец. свадебная зала'), инг. pal-

[1] Слово широко распространено, на Кавказе — осет. скæллад, груз. სკლატი, и пр.

[2] Слово широко распространено по Кавказу: русск. мѐчты (кубанск.), осет. мес, груз. მესტი, лезгинск. mæs, татск. moči, и т. д.

čæq 'башлык' (< кум. bašlək), инг. šušæ 'бутылка, стекло ламповое' (< кум. šiša, из перс.), инг. pašmæq 'башмак' (< кум. bašmak), инг. pielæ 'стакан' (< кум. piala, из перс.), инг. poartæl 'приданное, домашние вещи' (< кум. paltar resp. partal), инг. porduv 'занавес' (< перс. پرده), инг. qabæ 'кувшин, горшок' (< кум. xaba), инг. qhoanzuolg 'жилетка' (< араб. قميص 'рубаха'), инг. sapæ 'мыло' (< кум. sapən), инг. sangær 'канава' (< кум. singir 'ров, траншея, крепость', из перс.), инг. sæx́æt 'часы, час' (из кум. < араб. ساعة), инг. suluv dær 'дубить' (< кум. sūlu 'влажный'; ср. инг. dierbæt 'дубленый' < араб. دباغة), инг. tæpčæ 'пистолет, револьвер' (< кум. tapanča), инг. taxt 'лист бумаги, железа' (< перс. تخته), инг. tiegæ 'шить' (ср. кум. tikmek id.), инг. turmæl 'бинокль, подзорная труба' (< перс. دوربين), инг. tælbæ 'потник под седлом' (< перс. ترمه), инг. thormij 'сума, сумка' (< перс. تربوه), инг. tuop 'ружье' (< кум. tübek), инг. xumphær 'кобура' (< из тур. قبور, ср. араб. قراب 'ножны', и кабард. ḳəmbəre 'кобура'), инг. zurmæ 'зурна, музыка' (из кум., < перс. سرناى), и т. д.

Определенную группу терминов, связанных с денежными отношениями и торговлей, образуют следующие слова: инг. abæz '20 копеек (монета)' (< кум. abbas, ср. инг. eppæz 'двугривенный' (единица счета), id.), инг. alæpij 'жалованье' (< кум. alapa), инг. axčæ 'деньги' (< кум. akča), инг. tumæ 'десять рублей' (< кум. tuman), инг. bazær 'рынок, торговля' (< кум. bazar), инг. bie 'разница' (< перс. به 'хороший, лучший'), инг. ezær 'тысяча' (< перс. هزار), инг. dast '5 штук, мера торговцев сафьяном' (< перс. دسته), инг. duruz 'ровно, в меру' (< перс. درست), инг. eršæ 'аршин' (< кум. aršin), инг. gieræk 'фунт, гиря' (< перс. كروانكه), инг. ganz 'сокровище, клад' (< перс. كنج), инг. gierd 'мера сыпучих тел' (< кум. gerde, из перс. كرده 'круглый предмет'), инг. misqhal 'золотник' (< араб. مثقال), инг. mulk 'богатство, казна, государственное имущество' (< араб. ملك 'владение, собственность'), инг. pæjdæ 'польза, выгода' (< кум. paida, из араб.), инг. ruzqhæ 'богатство, состояние' (< араб. رزق), инг. sæx́ 'мера сыпучих тел' (< араб. صاع), инг. suom 'рубль' (< кум. som), инг. sovdiegær 'торговец' (< кум. saudügerči, из перс.). инг. sovghæt 'дар, подарок' (< кум. saughat), инг. šæj 'пятак' (< перс. شاهى), инг. tæræz 'весы' (< перс. ترازو), инг. tikæ 'лавка' (< араб. دكان), инг. tup 'штука материи' (< кум. tup), инг. boxčæ 'кошелек' (< кум. boxča 'конверт'), инг. xælqh 'достояние, имущество' (< араб. خلق 'творение, создание?'), инг. zulæm 'убыток, вред' (< араб.

ظلم 'несправедливость'), инг. xæznie 'богатство, казна' (< араб. جزينة), инг. xæsæp 'торговля мясом' (< араб. قصاب 'мясник'), и др.

Столь же обширна категория общих слов, касающихся животного и растительного мира и связанных с ним понятий. Сюда относятся: инг. alčæ 'упряжная лошадь' (< кум. alaša 'низкорослая лошадь'), инг. čaƀæq 'рыба' (< кум. čabak), инг. boal 'вишневое дерево, вишня' (< из перс. آلوبالو, ср. кум. b'ali, балк. balli, карач. bāli, груз. ბალი 'черешня'), инг. boaluoz 'воск' (< кум. balabuz), инг. buorcæq 'барсук' (< кум. borsuk), инг. bughæ 'бугай, племенной бык' (< кум. bogha), инг. burč 'перец черный' (< кум. burč), инг. burtig 'зерно' (< кум. bürtük), инг. cycghuolg 'крыса' (< кум. čičkan 'мышь'), инг. dugæ 'рис, плов' (< кум. dugu), инг. gamæž 'буйвол' (< кум. gamuš), инг. ghaž 'гусь' (< кум. kaz), инг. hæjghær 'жеребец' (< кум. ajγər), инг. jabæq 'тыква' (ср. кум. kabak), инг. jorghæ 'иноходец' (< кум. jorγa), инг. jæltæ 'хлеба', (ср. кум. xalta 'овощи'?), инг. kæg 'сечка из соломы, саман' (< кум. kaga 'сушеные фрукты'?), инг. khuor 'уголь' (< кум. kömür), инг. læẋæ 'запас мяса на зиму' (< араб. لحم 'мясо'), инг. läčæ 'сокол' (< кум. lačən), инг. masxæm 'брага' (< кум. maxsəma), инг. mejmæl 'обезьяна' (< кум. majmun, ср. карач. majmul), инг. oačuv 'каменная соль' (< кум. ačə 'кислый, горький'), инг. ös 'ряд скошенной травы' (< кум. jezik 'ряд, последовательность'), инг. pastæ 'дыня' (< кум. pastan), инг. pil 'слон' (< кум. pil), инг. qharæqh 'водка' (< кум. arak, из араб. عرق), инг. qoq 'голубь', qoqærč plur. (< кум. gögürčün), инг. sangæl 'сера' (ср. перс. سنك 'камень'?), инг. säghæz 'смола' (< кум. saγəz), инг. sãmærsäq 'чеснок' (< кум. sarəmsak), инг. syrghæ 'молодой бугай' (< кум. səjər 'корова', ср. азербайдж. صغير 'бык'), инг. šiekær 'сахар' (< перс. شكر), инг. šuræ 'молоко' (< перс. شير?), инг. šibyz 'перец красный' (ср. карач. šəbžə), инг. tẋamkæ 'табак' (< кум. tamaku), инг. xærbæz 'арбуз' (< кум. xarbus), инг. tæzæ 'пресный' (кум. taza 'свежий, новый?'), инг. toppær 'глина' (< кум. toprak 'земля'), инг. tuotæq 'дрофа' (< кум. dudak), инг. xingæl 'галушка из курурузной муки' (< кум. hiŋkal), инг. ẋæjbæ 'животное, скотина' (< кум. hajƀan, из араб.), инг. ẋæjbæ 'персик' (< кум. hajwa 'айва'), инг. ẋovlæ 'халва' (< кум. halwa, из араб. حلوى), инг. zyzæ 'цветок' (< кум. čeček?), и пр.

Дальнейшую группу связанных в одно целое терминов образуют слова, относящиеся к гражданскому и политическому правопорядку. Таковы, напр., инг. ƀäččæ 'вождь, предводитель, вожак' (< перс. پادشاه, ср. инг.

pædčæx́, др. форма того же слова?), инг. biegær 'подводная повинность' (< ср. тур. азербайджанск. بيار 'повинность, заключающаяся в даровой поставке лошадей и ароб' и т. д., по формулировке С. П. Зелинского),[1] инг. eskir 'войско, армия' (< кум. asker), инг. ærghæ 'очередь, черед' (< кум. jerge), инг. ærij 'пустынный, необработанный' (< кум. arəw 'чистый'), bælxij 'помочь общественная' (ср. кум. bulka id.), инг. bjur 'приказ' (из чеченск. < кум. bujruk), инг. ex́ 'стыд, совесть' (< кум. jah 'совесть, сострадание', ср. инг. jæx́ 'самолюбие, зависть'), инг. iel 'совокупность многих однородных предметов, аул' (< кум. el 'село'), инг. erij 'сборище' (< кум. ergemek 'собираться'), инг. gharæbaš 'рабыня' (< кум. karabaš),[2] инг. ghuluq 'дело, служба, услуга', ghuluqčæ 'служащий' (< кум. kulluk, kullukči), инг. jasæq 'дань подать' (< кум. jasak), инг. jiesær 'военнопленный, раб' (< кум. jesir), инг. jovlæ 'бездомный' (< кум. aulija 'глупый'), инг. jovsær 'босяк' (< кум. joksul), инг. kur 'квартал; фамилия, род' (< араб. كورة 'область, район'), инг. næbaxtie 'тюрьма' (< араб. محبوس 'арестант'?), uotær 'сарай' (< кум. otar), инг. ovlæ 'аул' (ср. тур. aul), инг. özdij 'уздень, дворянин' (< кум. özden), инг. puræm 'позволение, разрешение' (< перс. فرمان), инг. qačæ 'пища, харчи' (< кум. xarž 'расход', из араб.), инг. qæx́ræ 'распутная женщина' (< араб. قحبه), инг. qhæm 'народ, племя' (< араб. قوم), инг. sij 'совесть, честь, уважение', sijzæ 'бессовестный, нечестный' (< кум. sij 'уважение, любовь'), šæx́ær 'город, большое село' (< перс. شهر), инг. ghuod 'штраф, пеня, наказание' (< араб. قود 'месть'), инг. tæjræ 'род, фамилия, тип, форма' (< араб. طائفة 'класс, сословие'), инг. toabæ 'группа, партия, толпа' (< кум. tabən), инг. toj 'свадьба, пир, веселие' (< кум. toj), инг. turuq 'помощник должностного лица' (< кум. turγak 'десятник'), инг. tutmæq 'арестант' (< кум. tutmak 'арестовать'), инг. tx́amghæ 'тамга, тавро, герб' (< кум. tamga), инг. ujlæ 'мысль, намерение' (< кум. oj, ojla-), инг. urmæ 'улица' (< кум. oram), инг. xan 'хан' (< кум. xan), инг. xuonkær 'турецкий султан' (< тур., خونكار), инг. x́ækim 'начальник' (< кум. hakim, из араб.), инг. žæmhiet 'общество' (< араб. جمعية), и пр.

1 См. Словарь татарских, грузинских и армянских слов, вошедших в Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края. Тифлис, 1889, стр. 12—13. Слово biegær могло быть заимствовано из грузинского языка, где ბეგარა 'повинности в пользу помещика, барщина', и т. п.

2 Это же слово имеет значение русской Бабы-Яги; ср. замечания Ахриева в статье: Из чеченских сказаний, стр. 39, прим. (Сборн. свед. о кавказских горцах, вып. V).

Слова кумыкского (resp. общемусульманского) происхождения проникают во все сферы жизни, исчерпывающее перечисление их потребовало бы значительного места. Отметим, что к перечисленным уже категориям слов можно без труда добавить множество примеров. Инг. turpæl 'богатырь'[1] (ср. балкарск. tulfar 'большой, сильный', карач. tulpar 'храбрый, герой, великан', и ср. киргиз. تولپار 'боевой конь', джагат. تول 'боевой конь'), инг. tur 'меч, шашка' (слово распространено по всему восточн. Кавказу, вплоть до армянск. թուր), инг. sarmæk 'дракон' (< перс. سیمرغ 'феникс', ср. балкар. sarūwek 'дракон', карач. sarubek 'дракон, крокодил'), инг. ubur 'вампир' (< кум. öbür 'злой, фальшивый', ср. каз. اوبر 'обжора, ведьма, злой дух', русск. 'упырь'),[2] инг. poal 'горошина для гадания, гадание' (< араб. فال 'предсказание, гадание, ср. кум. palči 'гадатель', pal salmak 'гадать'), инг. fie 'бдительный' (< араб. فاعل 'деятельный'), инг. ƅillæ 'притворство, лукавство' (< араб. حلّ 'освобождение от клятвы, дозволение', ср. кум. ḥilla 'коварство'), инг. ƅælæk 'погибель, разорение' (< араб. هلاك, ср. кум. ḥalek etmek 'возмущать'), инг. eip 'вред, убыток, порок' (< араб. عيب), инг. bæx́æn 'причина' (< кум. baγana), инг. iræz 'счастье' (< кум. irazə 'довольный', ср. инг. räzæ 'согласный, довольный', из араб. راض), инг. kicæ 'пословица, поговорка, анекдот, басня, притча' (< араб. قصّة), инг. kinæz 'церковь' (< араб. كنيسة), инг. læ 'спор, пари' (< араб. رهن 'заклад'), инг. mäkær 'сообразительный, хитрый' (< араб. ماكر 'обманывающий'), инг. molxæ 'порошок, порох, лекарство' (< араб.-перс. ملهم 'мазь, лекарство'), инг. oamæl 'нрав, привычка, характер' (< араб. عمل 'деяние, поступок'), инг. pelx́æ 'акробат' (< араб. بلهوانی), инг. ghæd 'сложение, структура' (< араб. قدّ 'стан, талия'), инг. sabær 'сдержанность, терпение, кротость' (< араб. صبر), инг. tamæš 'удивление' (< араб. تماشى 'расхаживал', через тур.), инг. xæbær 'известие, новость, сведение' (< араб. خبر), инг. xozæ 'красивый' (< араб. حسن), инг. žuop 'ответ' (< араб. جواب), инг. žhovx́ær 'драгоценный камень' (< араб. جوهر), инг. hovdæl 'глупый, неразумный' (< араб. ابدال 'отшельник') инг. laghæ 'ступень' (ср. араб.

[1] Слово turpæl воспринимается иногда в литературе о чеченцах неправильно, как собств. имя (почин сделал Берже, о. с., стр. 129), ср. замеч. Услара, Чеченский язык, стр. 148.

[2] К ингушскому представлению об ubur ср. Далгат. Первобытная религия чеченцев, стр. 117; к чеченскому понятию — Лаудаев, о. с., стр. 53. В балкар. obur 'волшебник', в карач. 'ведьма'.

راق 'восходящий' и مراق 'ступени, лестница'), инг. vas 'неприятность, огорчение' (ср. араб. یاس 'горе, отчаяние), инг. pis 'ненадежный' (ср. тур. پس 'дурной, злой, плохой'), инг. zie 'вред, убыток' (< перс. زیان), инг. x̀inær 'энергия, бодрость' (< перс. هنر 'искусство, доблесть'), инг. xurdij valær 'опуститься, обосячиться' (< перс. خرده 'мелкий, незначительный'), инг. x̀ægh 'ненависть' (ср. тур. یاغی 'враг, неприятель'?), инг. gunæx̀ 'участие, роль, отношение' (< перс. گناه 'грех, вина'), инг. arqhæl 'навзничь, на спине' (< кум. arka 'спина'), инг. ærghæ 'скирда' (< кум. arak), инг. bielgæl 'определенно, наверное' (< кум. belgili 'известный, заметный'), инг. ghum 'песок' (< кум. xum), инг. astæghæ 'хромой' (< кум. axsak, ср. axsaklamak 'хромать'), инг. bašxæ 'отличный, особенный' (< кум. bašxa), инг. bæt 'лицо' (ср. кум. bet 'щека, лицо'), инг. čyč 'кал, помет' (< кум. čičmak 'alvum exonerare'), инг. čægærg 'плешина' (ср. карач. čəγər, балк. čəkər 'лысый', осет. цæгæр 'плешина'), инг. čæq 'через, насквозь' (< кум. ček 'граница'), инг. čoap 'припадок, исступление' (ср. кум. čapmak 'бросаться, нападать' и т. п.), инг. čoabuol 'рысь, аллюр' (< кум. čabul), инг. juort 'малая рысь' (< кум. jort), инг. darbæ 'лекарство' (< перс. درمان), инг. doazuv 'граница, рубеж' (< кум. dazu), инг. giečuv 'брод' (< кум. geču), инг. ghejghæ 'скорбь, горе' (< кум. kajγə), инг. ghovghæ 'шум' (< кум. kauγa), инг. ḫaræ 'каждый, всякий' (< кум. ḫar, из перс.), инг. ijrčæ 'некрасивый, уродливый' (< кум. erši), инг. ilij 'песня' (< кум. jir), инг. jalæng 'верхом на неоседланной лишади' (< кум. jalan 'пустой, оголенный'), инг. jurt 'аул, селение' (< кум. jurt), инг. kir 'груз, кладь, обоз' (< кум. kire 'наем', из араб.), инг. kult 'связка, охапка, кипа' (< кум. külte 'сноп, вязанка'), инг. mieq 'ус' (< кум. mijik), инг. nægæx̀ 'изредка, по временам; если' (< кум. naga 'хотя, если'), инг. oaghuv 'сторона, бок, стена' (ср. кум. jaγa 'край, берег'), инг. oaz 'звук, нота' (< перс. آواز), инг. säq 'зоркий, внимательный, чуткий' (< кум. sak), инг. tölghij resp. tælghij 'волна' (< кум. talkun), инг. tælmæč 'переводчик' (< кум. tilmač), инг. tämæ 'повод, предлог' (< кум. taman 'достаточно'), инг. tersæ 'грубый, простой, наивный' (< кум. ters), инг. tierkæl dær 'обращать внимание' (< кум. tergeü 'внимание'), и т. д.

Факты ингушского словаря говорят, таким образом, о всестороннем проникновении мусульманской культуры в жизнь Ингушии: за ними стоят те реальные, экономические и идеологические, взаимодействия, благодаря которым они и проникли в язык, придав ему специфический, некогда, без

сомнения, совершенно отсутствовавший, отпечаток. Мусульманство является и до наших дней той главной культурной стихией, которая питает немногочисленную пока ингушскую интеллигенцию. Перелом, начавшийся уже в XX в. — сдвиг в сторону европейской, идущей по русскому руслу, культурной ориентации, намечается впрочем все больше и больше. Регистрация фактов и явлений языковых встречает здесь немаловажное затруднение: каждый новый день приносит изменения. Если ограничиться материалом, зарегистрированным в единственном пока ингушско-русском словаре Мальсагова (которым, главным образом, и пользовались мы в предшествующем изложении), можно отметить следующие «руссицизмы»: bankæ < 'банка', banij < 'баня', böškæ < 'бочка', čaj < 'чай', čuot < 'счет', epsær < 'офицер', istuol < 'стол', (через кумыков), iškuolie < 'школа' (через кумыков), kæbuc < 'капуста', kæpig < 'копейка', kilovzæl < 'кляуза', kinišk < 'книжка', kirpišk < 'кирпич',[1] koluošk < 'галоши', kortuol < 'картофель', mæšin < 'машина', mejdælg < 'медаль', partij < 'партия', paškæ < 'пачка', piešk < 'печка', poltuv < 'пальто', piskæ < 'список', poatron < 'патрон', poštæ < 'почта', saltie < 'солдат', sæmvar < 'самовар', sijnæ < 'синий?'[2] siræ < 'серый?', sud < 'суд'. Подбор вполне случаен, количество руссицизмов может быть увеличено во много раз; но для нашей цели достаточно лишь отметить этот новейший этап ингушской культуры, которому суждено, как можно надеяться, внести в ингушский культурный обиход те элементы общечеловеческой культуры, которых ему недоставало до сих пор по вине прошлого.

А. Генко.

Лето 1929 г.

[1] Может быть от кумыков.

[2] Вероятно, случайное созвучие. Ср. скорее, иранск. a-xšaēna 'dunckelfarbig'.

Четыре арабских рукописи из собрания И. Ю. Крачковского

Вернувшись летом 1910 г. из научной командировки на Ближний Восток, акад. И. Ю. Крачковский, тогда еще оставленный при Факультете восточных языков для приготовления к профессорскому званию, привез с собой из Сирии четыре арабских рукописи, содержащие полемические антихристианские и антиеврейские трактаты. Осведомившись, что эти трактаты представляют для меня специфический интерес, как материал для работы в области мусульманской полемической и апологетической литературы, И. Ю. любезно предоставил эти рукописи в мое распоряжение, при чем я взял на себя обязательство описать их. Различные обстоятельства, в значительной мере от меня не зависевшие, до сих пор лишали меня возможности закончить уже давно начатое описание этих рукописей, и представляя его теперь для напечатания, я выполняю давнишний долг пред глубокоуважаемым юбиляром.

Все четыре рукописи, которые я в дальнейшем буду обозначать через K_1, K_2, K_3 и K_4, почти совсем одинаковых размеров, написаны все тем же типичным для XIX в. почерком насх̮ӣ, написаны все довольно небрежно с большим количеством несомненных описок; заглавия и заголовки, равно как и служащие местами для разделения фраз точки, черточки и скобки, выделены rubrum. Бумага у всех рукописей европейская, гладкая, чуть желтоватая, тоже XIX в.; в рукописи K_3 на некоторых листах[1] имеется даже рельефно выдавленный штемпель в виде прямоугольника с орнаментом из завитков по внешнему краю и названием «Bristol» в середине.

[1] Лл. 3, 9, 10, 11, 12, 13 и 15.

Две рукописи датированы: K_2 концом месяца З̱улька'да 1281 г. х.[1] (= март 1865 г. н. э.) и K_1 началом месяца рамаḍāна 81 г.[2] (очевидно, того же 1281 г. х. = январ 1865 г. н. э.). Судя по почерку и бумаге, и остальные две недатированные рукописи относятся к этому приблизительно времени. Рукописи производят такое впечатление, как-будто они все происходят из одного собрания рукописей однородного содержания.[3]

I

Рукопись K_1 обнимает 14 непронумерованных листов, сшитых в одну тетрадку; размер листов — 21.7 × 13.7 *см*; текст занимает 6.5 × 13 *см*; на странице 19 строк, кроме л. 2^a, на котором начинается текст рукописи (всего 15 строк) и л. 12^b, на котором кончается рукопись (всего 17 строк). Все листы поражены червоточинами, которые однако нигде не задевают текста. Рукопись написана очень беглым, местами, особенно последние страницы, прямо неряшливым почерком; на обратной стороне листов, в нижнем левом углу, имеются кустоды; лл. 1^b и 12^b—14^a остались пустыми, на стр. 14^b имеется лишь дата окончания переписки рукописи: تمت نساختها في غرة رمضان سنه ٨١.

Рукопись содержит трактат, имеющий целью опровергнуть еврейское вероучение, как явствует уже из заглавия, которое мы читаем на л. 1^a крупным, четким насх̱ӣ, rubrum: رسالة وتسمّى السبيعية بابطال الديانة اليهودية; автор не назван ни в заглавии, ни в конце рукописи; ни в одном из бывших доступными мне каталогов арабских рукописей, мне не удалось найти указания на наличность еще другого экземпляра этого трактата в европейских или восточных книгохранилищах.[4] Текст начинается на л. 2^a: после басмалы и вновь, в сокращенном виде, повторенного rubrum заглавия رسالة وتسمّى السبيعيه следует введение (الفاتحه):[5]

1 Стр. 30.

2 Л. 14^b.

3 Как мне любезно сообщил И. Ю. Крачковский, рукописи были им «приобретены у одного бейрутского араба-христианина, по словам которого попали к нему из наследства бывшего драгомана русского консульства سليم شحاده, небезызвестного общественного деятеля и в тайне ярого исламофоба».

4 Я должен, однако, оговориться, что после 1920 г., по переезде моем в Ташкент, в моем распоряжении были далеко не все выходившие вновь каталоги рукописей или добавления к старым каталогам; эта оговорка относится ко всем описываемым и цитуемым в данной статье рукописям.

5 Л. 2^a,4 — л. 2^b,5.

الحمد لله الذى اختص لِذاتهِ العلية بقولهِ السامى لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون [1] وجعل الناسَ احزابًا وفرقًا وقد تراهم بجهلٍ وعلمٍ كافة اليه يَسالون وارسل اليهم رسلًا وانبيَاءً [2] جمّة [3] واحصى معناهم بمحمدٍ خاتم المرسلين وامرنا بالصلاة والسلام عليهم وعلى آلهم واصحابهم اجمعين اما بعد فهذه الرسالة المسماة بالسبيعية الحاوية سبعتين (sic) من القضايا التنبيهية قد تتعلق بجوابٍ [л. 2в] يفيد معرفة استبدالًا لزوميًا للاحكام التوراتية بالشرايع القرانية على سؤالٍ يرد من احبار اليهود البواقى من الملة الاسرائيلية [4] الى رجلٍ مهتدٍ الى الديانة المحمديه

Как видно из этого введения, трактат содержит разъяснение семи обстоятельств, побудивших автора-еврея принять ислам, и имеет целью доказать с полною неопровержимостью, что законы Пятокнижия подлежат замене законодательными постановлениями Корана. Написан трактат в ответ на запрос ученых из числа прежних единоверцев автора; на той же странице[5] под заголовком (rubrum) صورة السؤال приводится и самый текст запроса:

آلا يا حبيب ما الذى الجاك الى ان تترك دين ابايك واجدادك وتوراتهم وشريعتهم وتنتقل الى دين (sic!) الكريم دين الاسلام الذى كنت تبغضه وتشناه كما نحن الان جماعة اليهود ونكره الدخول فيه

Затем под заголовком (rubrum) صورة الجواب[6] приводится и самый ответ, составляющий содержание трактата, со следующим вступлением:[7]

آلا يا بنى اسرائيل يا قرباى وبنى جنسى انى اعلمكم بان الذى الجانى الى ان اترك ما عندكم وادخل الى دين الاسلام هو مركب من سبعة قضايا

В дальнейшем следует подробное изложение тех семи обстоятельств (قضايا), которые побудили автора отказаться от веры отцов и принять ислам; в нескольких местах вставлены глоссы переписчика: на л. 3^a,18 — л. 3^b,9 в самый текст, с особым заголовком حاشيه (rubrum),[8] а на лл. 3^b

1 Коран 21,23.

2 Ркп. انبيَاءٓ.

3 Ркп. جمّه.

4 Ркп. الاسرائيلة.

5 Л. 2^b,6-11.

6 Л. 2^b,12.

7 Л. 2^b,13-16.

8 حاشيه اعلم ان كلام المؤلف الخ.

(одна глосса), 5^b (три глоссы) и 7^b (одна глосса) — на полях, без всякого заголовка, но со сноской.

Первое «обстоятельство»[1] сводится к явным свидетельствам и пророчествам, относящимся по мнению автора к Мухаммеду, которые он нашел в Пятокнижии и в пророках. В частности, автор ссылается на то, что в Пятокнижии в главе Бытия[2] наряду с благословением Исаака, праотца пророков, упоминается и благословение Исмаила, праотца Мухаммеда. По этому поводу автор глоссы замечает, что благословение Исаака распылилось среди последующих пророков из сынов Израиля, тогда как благословение Исмаила сосредоточилось и воссияло в одном лишь Мухаммеде.[3] В подтверждение высказанных им мыслей глоссатор ссылается на трактат шейха Зийāдэ б. Йахйā كتاب البحث الصريح فى الدين الصحيح.[4]

Второе «обстоятельство»[5] сводится к тем недоумениям, которые испытывал автор, видя, что ислам имеет гораздо большее число последователей, чем еврейское вероучение. Эти недоумения навели его на мысль, что пророки сынов Израиля, касавшиеся в своих пророчествах и более мелких предметов, не могли обойти молчанием такого пророка как Мухаммед, и что соответствующие утверждения еврейских ученых и священно-служителей ложны.[6] Внимательное изучение Пятокнижия и пророков привели автора

[1] Л. 2^b,17 — 3^b,9.

[2] Л. 3^a,13 сл.: فى سفر التكوين المسمّى بالعبرانى باراشيت; имеется в виду Бытие 17,20 и 25,11.

[3] Л. 3^a,18 сл.: اعلم ان كلام المولف ومعناه رحمة الله تعالى بان البركة الواحدة التى لاسحق تجزت (sic!) على خلفهِ الانبيا من بنى اسرائيل واما الجملة بركات التى لاسماعيل قد انحصرت وبزغت فى شخص نبينا محمد صلى الله عليه وسلّم (sic!)

[4] Л. 3^b,8. Об этом трактате и его авторе ср. статью акад. А. Е. Крымского, Древности Восточные, т. III, вып. 1, стр. 92—98, его же, Мусулманство і його будучність. Львов, 1904, 238—250 и А. Э. Шмидт. Новые данные по вопросу о мнимом упоминании имени Мухаммеда в Пятокнижии Моисея. ЗВО, XXIV, стр. 11; ср. также ниже, стр. 774 сл. В этой ссылке глоссатор имеет в виду, повидимому, именно толкование шейха Зийāдэ на пророчества пророков Захарии и Исайи, приведенные в последней из названных работ (ЗВО, XXIV, стр. 12—28).

[5] Л. 3^b,10 — л. 4^b,4.

[6] Л. 3^b,16 сл.: وقلت فى عقلى ويه ويه كيف نبى مثل هذا...... آيُهمَل وَ يُترَك ويُنسى من الذكر عند انبياء بنى اسرائيل فهذا القول بهذا الشكل الذى يعلمونا به احبارنا والعاخاميم هو مضاد لكل عقل سليم لحيث ان انبياء بنى اسرائيل (sic!) انبأُوا عن اشياء كثيرة كلية وجزئية والاشارة عن هذا النبى هى من الاشياء الكلية اللازمة فكيف يتركوها وينسوها (sic!) ويه ويه انا لا يقبل عقلى كلام العاخاميم الباطل وتاَ ويلهم.

к убеждению, что пришествие Мухаммеда совершенно ясно возвещено в книгах Ветхого Завета.

Третье «обстоятельство»[1] заключается в том, что современные автору евреи по его мнению фактически лишены возможности выполнять заветы Пятокнижия, так как разрушены и храм Соломонов, и жертвенник, с которыми неразрывно связано для евреев выполнение этих заветов,[2] и нет более среди евреев ни пророков, ни первосвященников, через посредство которых они могли бы жертвами очищаться от грехов; наконец, и власть отнята от сынов Израилевых и стерлась волею аллаха память о коленах Израилевых, выполнявших определенные функции в обслуживании их религиозных и мирских интересов. А раз это так, то, заключает автор, яснее ясного, что питавшееся раньше откровениями от аллаха вероучение уже отменено.[3]

Наибольшее место автор уделяет четвертому «обстоятельству»,[4] которое он сам называет наиболее из ряда вон выходящим;[5] частично автор тут повторяет то, что изложено и в предыдущем отделе. Дело в том, что, как устанавливает автор на основании XXVII и XXVIII глав Второзакония, шаддай савваоф[6] связал общину иудейскую законами и заветами, общее число которых доходит до шестисот тринадцати, за невыполнение которых он угрожает им шестью стами тринадцатью проклятиями,[7]

[1] Л. 4^b,5 — 6^a,1.

[2] Ср. также ниже.

[3] Л. 5^a,8 сл.: ...لان هولاء الاعمدة والاركان قد ربط فيها سبحانه وتعالى جميع ما يلزم من العبادات الدينية المشروعة فى التوراة حتى والاحكام المدنية لكى اذا عدمت هذه اللوازم الركنية وبطلت كما مشاهد الان نستدل من اعدامها على بطلان الديانة جميعها...

[4] Л. 6^a,2 — л. 8^a,3.

[5] Л. 6^a,2: وهو الاغرب من كلما ذكرناه.

[6] Л. 6^a,3: الشداى الصيباوت.

[7] Л. 6^a,8 сл.: وحكم حكمًا صارمًا على من لا يعملها بستماية وثلاثة عشر لعنة لانه يقال فى التوراة فى سفر تثنية الاشتراع فى الاصحاح السابع والعشرين والثامن والعشرين ملعونًا يكون من لا يعملها واحدة واحدة..... قد وضع على من يخالف لهذه الوصايا ولا يعمل بها واسطة للتخلص من تلك اللعنات المترتبة على المخالف تطهيراتٍ وتكفيراتٍ وغفراناتٍ [Л. 6^b,1 сл.] وذبايح وقرابين باعدادٍ وانواعٍ من الحيوانات والطيور معلوماتٍ وحصر هذا الايلواه اليهوفا هذه المذكورات ان تُصنع ضمن الهيكل والمذبح ورَسَمَ ايضًا بان من يقدم قربانًا خارج الهيكل يُقتَل وامر ان تكون القرابين مقدمه له عن ايادى الاحبار وروساء الكهنة..... واما الان يا اقرباىَ وبنى جنسى

угрожая вместе с тем смертью тому, кто принесет искупительную жертву за пределами храма и жертвенника, ныне уже давно разрушенных. Раз, таким образом, современные последователи иудейской общины не могут никакими путями избавиться от этих проклятий, заключает автор, их вероучение отмерло уже много столетий тому назад[1] и должно уступить свое место вероучению Мухаммеда, возвещенному Моисеем и пророками. Если бы аллах имел в виду длительное существование закона Моисеева, он не связал бы его с такими условиями, которые привели к его разрушению.

Пятое «обстоятельство»[2] заключается в том, что евреи в свое время отвергли Иисуса и его учение, возведя на него клевету, за которую и укоряет их Коран. Между тем Иисус сам возвестил пришествие Мухаммеда, назвав его «Параклитом», греческим словом, которое в переводе значит «призывающий».[3] Автор утверждает, что многим из современных Мухаммеду евреям эти доказательства показались настолько убедительными, что они, как, например, ʿАбдаллāх б. Салāм,[4] Каʿб ал-Ахбāр[5] и многие другие, примкнули к его учению.

Шестое «обстоятельство»[6] заключается в том, что, как утверждает автор, еврейские книжники и ученые, в стремлении удержать немногих последователей своих, еще остающихся верными религии праотцев, путем

قد رايت ان عامة اليهود..... عند ما يخالفون وصية من هذه الوصايا وتلزمهم لعنة من تلك اللعنات المشروحة....... ليس لهم وجه للتخلص منها مطلقا....... [Л. 7ª,8 сл.] لان الهيكل..... مع المذبح.... قد خربا وانهدما والذبايح والقرابين مع الكهنة ورؤساء الكهنة....... قد اضمحلوا وتلاشوا وما بقى لهم اثر بالكليه....... [Л. 7ᵇ,7 сл.] فانا قصدت ان اذكركم اياها لتتخلصوا منها ان شيتم كما تخلّصت انا منها بدخولى الى الديانة المحمدية المنبئ عنها من موسى والانبياء.

1 Л. 7,ᵇ17 сл.: قد عدمت [الشريعة المسائية] وبطلت ومضى على بطلانها.... ميات كثيرة من السنين.....

2 Л. 8ª,4 — л. 8ᵇ,14.

3 Так автор передает значение греческого *παράκλητος*, которое в действительности значит «призванный»; л. 8ᵇ,2 сл.: وقد سماه البارقليط وهى كلمة يونانية وترجمتها للعربى الداعى. О толковании этого имени в приложении к Мухаммеду см. ЗВО, XXIV, стр. 5, где указана и литература по вопросу.

4 Мединский еврей из племени Бенӯ Кайнукāʿ, принявший ислам уже при Мухаммеде, на авторитет которого опирается ряд мусульманских религиозных преданий. Подробнее о нем см. статью J. Horovitz'a, EI I, 32ª—ᵇ.

5 Еврей из Йемена, судя по его прозвищу ал-ахбāр, из ученых книжников, принявший ислам уже после смерти Мухаммеда; ему приписывается множество апокрифических преданий. Подробнее о нем см. статью M. Schmitz'a, EI II, 622ª сл.

6 Л. 8ᵇ,15 — л. 10ª,19.

извращения священных текстов и искусственных толкований создали учение о своего рода переселении душ (تقميص),[1] дающем возможность их единоверцам освободиться из заколдованного круга проклятий, тяготеющих над ними за невыполнение заветов. Согласно этому учению, душа человека, к моменту смерти не выполнившего упомянутых заветов полностью, должна вернуться к земной жизни вторично и в третий раз и более того, пока постепенно не выполнит всех заветов и не освободится от этих проклятий.[2]

Седьмое «обстоятельство»[3] сводится к тому, что автор, поразмыслив над тем, что̀ собственно мешало ему принять ислам, пришел к убеждению, что помехи нет никакой, стоит лишь ему отказаться от тягостных предписаний относительно пищи, от богохульства в отношении Иисуса, его матери и его учеников, от ряда унаследованных от праотцев ложных представлений и, почувствовав себя свободным от упомянутых проклятий, признать и во всеуслышание подтвердить, что Мухаммед великий пророк посланный аллахом, заступник, принесший с собою закон, построенный и на справедливости, и на милости.[4]

[1] تقميص в значении переселения душ = تناسخ см. Бутрус ал-Бустāнӣ, Муҳӣт ал-муҳӣт, Бейрут, 1869-70, II, 1759[б] и 2067[а]. Учение о переселении душ до VIII в. было чуждым еврейству; впервые оно было воспринято под влиянием мусульманских мистических сект караимами, с которыми по этому поводу жестоко полемизировал Саади б. Йосиф Гаон (ум. 942 г.). С распространением в XIII в. мистических философских доктрин каббалы, в связи с учением о справедливости божией, стало пробивать себе путь учение о переселении душ, горячим защитником которого явился Исаак Абрабанель (ум. 1508). Ср. «Еврейская энциклопедия», XII, стр. 389 сл., где указана и литература.

[2] Л. 9^b,1—10: قد اخترعوا لهم رايًا ابترًا ليس له عندهم سند فى التوراة مطلقًا لا من موسى ولا من الانبياء وهو التقميص اعنى ان الانسان اليهودى عند ما يموت وهو غير مكمل الوصايا المشروحه ومديون الى الكثير منها و واقع تحت هذه اللعنات فيلتزم الى الرجوع للدنيا ثانى مرة او ثالث مرة او الى اكثر من ذلك الى ان يكمل كل الوصايا و يتخلص من جرثومة هذه اللعنات رويدًا رويدًا.

[3] Л. 10^b,1 — л. $11,^b5$.

[4] Л. 10^b,5 сл.: ....ان الفروقات الباقيه واللازمه والضرورية فى هذا المعنى غير المقدم شرحه هن سبع..... ترك فرايض الماكولات التى حرمتها العاخاميم..... التخلّص من هذه اللعنات ونكبانها..... ان اطرح الكلام الردى والتجديف...... بحق عيسى وامه وغيرهم من حواريه..... ان اقر بانه نبى ومرسل من عند الله برسالةٍ. ...ان اقلع البغضه المزروعة فى قلبى بحق الامم من الناس وهو معى عن اباى واجدادى وبحق محمد المصطفى..... اعترف بانه نبى ومرسل من عند الله وشفيع للقايلين له انت لها انت لها...... انه جاءَ بشريعة كاملة عدلية وفضلية حاوية معها جوهرات ما جاءَ فى الشرايع السابقه الخ.

Затем автор так кончает свое послание:[1]

فهذا وامثاله هو الذى احوجنى ان اترك الدين اليهودى المتروك بالطبع اذ نراهُ كميتٍ لا متحرك واتبع الدين المحمدى الحى المتحرك والمحبوب صافيه وملخصه عند كل عاقل واجهر بصوتى واقول اشهد ان لا الاه إالا الله واشهد ان محمدًا رسول الله فانتم يا جماعة اليهود البواقى من بنى اسرائيل ان كان الاحبار طلبوا منى من كل قلوبهم بسوالهم ان يروا ما رأيته وما الذى حملنى على ذلك ويسمعوا ما سمعته واهتديت به فليكرروا قرآءت رسالتى هذه التى سميتها السبيعيه الحاوية الضوابط الارشادية وليراجعوا الشهادات الماخوذة من كتبكم الدالة على اسماء المصطفى نبينا صلى الله عليه وسلّم وصفاته وتشكلاته واعماله مع شرح لبعض التحريف الموجود فى كتبكم المجموع فى كتاب البحث الصريح فى الدين الصحيح المنسوب الى المرحوم الشيخ زياده فى الباب الرابع والخامس ومن بعد وقوفكم على جوابى هذا ارجو ان تعذرونى وان كان يغيب عنكم شىء اطلبوا الى الله تعالى ان يرشدكم وياتيكم باليقين والحمد لله رب العالمين آمين.

Из особенностей правописания рукописи K_1 можно отметить довольно часто встречающуюся в позднейшей арабской литературе передачу окончаний ـَـة и ـَـاء через ـَـه, ـَـت[2] и ـَـا.[3] Из особенностей языка можно отметить: довольно частое, свойственное разговорному языку употребление формы косвенного падежа мн. ч. муж. рода, вместо формы именительного падежа, как например, وهم حزينين (л. 6^b,19) и. т. п., правда, наряду с правильной для литературного языка формой, как وهم عايشون (л. 4^b,9) и др.; употребление усеченной формы несовершенного вида там, где должно стоять изъявит. наклонение, как например: الشكل الذى يعلمونا به احبارنا (л. 4^a,5) или فكيف يتركوها (л. 4^a,10) и т. п.; употребление предлога من с родительным падежом для субъекта в страдательном обороте, как например: اشارات تشير اللعنات المشروحة من سيدنا موسى (л. 6^b,17 сл.); сочетание تشير عن هذا النبى (л. 3^a,1 и л. 4^a,18) вм. تشير الى; необычное согласование سبعة قضايا (л. 2^b,16) вм. سبع и اوّلها, ثانيها и т. д.,[4] в значении القضية الاولى منها и т. д., и даже . . . رابعها وهو (л. 6^a,2); сочетание بعضًا منهم (л. 9^a,9) вм. بعضُهم, наряду

[1] Л. 11^b,6—12^a,16.

[2] قراءت (л. 11^b,17), معرفت (л. 5^b,18), جمّه (л. 2^a,10), السابقه (л. 11^a,6) и جملت (л. 3^a,17), наряду с обычными формами جملة (л. 4^a,19), كلية وكثيرة (л. 4^a,8) и т. п.

[3] Напр., اشيا كثيرة (л. 4^a,8), но рядом (л. 4^a,10) الاشياء الكلية, и الانبيا (л. 2^b,19), наряду с انبياء (л. 4^a,4).

[4] Лл. 2^b,17; 3^b,10; 4^b,5; 6^a,2; 8^a,4; 10^b,1.

с обычным وبعضهم (л. 9ª,11); необычное сочетание ... الجملة بركات التى (л. 3ᵇ,2) вм. جملة البركات; على بكرت ابيهم (л. 4ᵇ,8 сл.) вм. обычного عن بكرة ابيهم. Встречающееся лишь один раз لم بقى (л. 8ᵇ,18), видимо, следует рассматривать, как описку, вм. ما بقى или لم يبق; опискою же, видимо, является и форма تجزت (л. 3ᵇ,1) вм. تجزأت, а в форме سبعتين[1] вм. سبعة не следует ли видеть случайное, непроизвольное фонетическое написание этой формы, навеянное произношением дифтонга ـَيْ в разговорном языке? Нужно впрочем оговорить, что отмеченная уже выше небрежность, с которою переписана рукопись K_1, не дает возможности судить о том, где мы имеем сознательное отклонение от классического литературного языка, и где мы имеем налицо просто описки.

II

Рукопись K_2 состоит из двух тетрадок, в 10 листов каждая, сшитых вместе снаружи, на манер китайских ксилографов; на стр. 20 (л. 10ᵇ) в верхнем правом углу отметка: كراس ا; размер—21.3 × 13.5 *см*; текст занимает 13.7 × 6.5 *см*; на странице 20 строк; начиная с л. 1ᵇ по л. 15ᵇ все страницы перенумерованы; на обратной стороне листа в нижнем левом углу всюду имеются кустоды; л. 1ª и лл. 16ª—20ᵇ остались пустыми; первый лист с небольшими червоточинами. Рукопись написана тем же беглым насх̱ӣ, как и рукопись K_1, но написана чуть более аккуратно. На стр. 23 пропущено второе полустишие 218 стиха, а начало второго полустишия 219 стиха (طفلا) приписано к концу первого полустишия.

Рукопись K_2 содержит стихотворное произведение—ḳаṣӯду, направленную против христианства, во славу учения Мухаммедова и самого Муḥаммеда. Начинается стихотворение на 2 стр., где, после басмалы (rubrum) оно названо просто: قصيدة نفيسة للبصيرى. В виду того, что автор тут назван только по нисбе, без более точного обозначения его имени, напрашивается его отождествление с Шарафаддӣн Муḥаммедом ал-Бу̣ṣӯрӣ (ум. 694/1294 г.), но ни в одном из доступных мне источников и справочников мне не удалось найти этой ḳаṣӯды среди приписываемых ему произведений, а потому вопрос о личности автора и времени написания ḳаṣӯды, содержащейся в рукописи K_2, приходится пока оставить открытым.

[1] Л. 2ª,14: الحاوية سبعتين من القضايا.

*

Как мы видели выше (стр. 764), рукопись датирована концом месяца ʒӯльḳа'да 1281 г. х. (= март 1865 г. н. э.).

Название стихотворения имеется в конце, перед датой (стр. 30,13 сл.), причем в угоду рифме оно, вместо обычной формы القصيدة, названо القصيد: تمت نساخة القصيد العجيب بالرد على اهل الصليب فى اواخر شهر ذلقعده (sic) سنة ١٢٨١. Написана ḳаṣӣда размером *кāмил* и состоит из 293 стихов.

Начало после приведенного выше краткого заголовка на стр. 2,3 сл.:

1 جاء المسيح من الاله رسولا * فابى اقل العالمين عقولا
2 قوم رأوا بشرًا كريمًا فادعوا * من جهلهم لله فيه حلولا
3 وعصابةٌ ما صدقته فاكثرت * بالافكِ والبهتانِ فيهِ القيلا
4 لم ياتِ فيهِ مفرط و مفرط * بالحق تجريحًا و لا تعديلا
5 فكأنما جاء المسيح اليهموا * ليكذبوا التوراة والانجيل
6 فاعجب لامته التى قد صيرت * تنزيهها لالهها التنكيلا
7 واذا اراد الله فتنة معشر * واضلهم راوا القبيح جميلا
8 هم تجّلوه[1] بباطلٍ فابتزّه[2] * اعداوه بالباطل التبجيلا

После этого введения автор переходит к опровержению ложных по его мнению и необоснованных представлений христиан о троичности божества, о божественной природе Иисуса и различных персонажах Ветхого Завета. Автор придерживается в своей полемике довольно примитивных методов, не возвышаясь до более научных подходов, которые мы видим у упоминаемого ниже шейха Зийāдэ б. Йаḥйā в его трактате об истинной вере. В частности, в опровержение представления о божественной природе Иисуса автор ḳаṣӣды приводит лишь тот факт, что Иисус ел и пил, спал и страдал от жары и усталости, как все другие смертные (ст. 11—13), и то соображение, что евреи смогли предать его казни и умертвить его (ст. 19—26), как в противоречии с мусульманской точкой зрения утверждают христиане.

С 82 стиха автор приступает к восхвалению Муḥаммеда:

82 ان انكروا فضل النبى فانما * ارخوا على ضوء النهار سدولا[3]
83 الله اكبر ان دين محمد * وكتابه اقوم واقوَى قيلا

[1] Ркп. يجلّوه.
[2] Ркп. فابتزه.
[3] Ркп. افوال.

84 طلعت به شمس الهداية للورى * وابى لها وصف الكمال افولا[1]
85 والحق ابلج فى شريعته التى * جمعت فروعًا للهدى واصولا
86 لا تذكروا الكتب السوالف عنده * طلع الصباح فاطفأ القنديلا

Затем автор переходит к изложению тех пророчеств и свидетельств о пришествии Мухаммеда, которые апологеты ислама находят в книгах Ветхого и Нового Завета и которые должны служить доказательством истинности пророческой миссии Мухаммеда,[2] а после этого, до конца ḳаса̄ды, следует обращенная к читателю проповедь о необходимости признать Мухаммеда и его вероучение, с указанием всех достоинств пророка, мечем проложившего путь своему учению.[3]

Против ряда стихов, трактующих о пророчествах Ветхого и Нового Завета, на полях тою же рукою приписаны соответствующие ссылки на XXXIII, XVIII и XXXIV главы Второзакония (تثنية),[4] на XXVII главу кн. Бытия (تكوين),[5] на XV и XVI главы евангелия Иоанна (يوحنا),[6] на XXI главу евангелия Матфея (متى),[7] на 44, 149 и 71 псалмы (مزمور),[8] на XLII, XXXV, IX, XXI и LIV главы кн. пророка Исайи (اشعيا),[9] на III кн. пророка Аввакума (حبقوق),[10] на пророка Даниила (دانيال)[11] и Иеремию (ارميا).[12]

Ḳаса̄да кончается на стр. 30,5 сл.:

290 فاجعل لنا اللهمّ جاه محمدٍ * فرطًا تبلغنا بهِ المامولا
291 واصرف بهِ عنا عذاب جهنم * كرمًا وكف ضرامها المشعولا
292 واجعل صلاتك دائمة منهلة * لم تلق[13] دون ضريحه تهليلا
293 ما هزت القضب النسيم ورجعت * ورقًا فى غصن الاراك هديلا

[1] Ст. 82-й повторяется еще раз, в качестве 180-го, во втором полустишии которого вм. ارخوا стоит القوا.

[2] Ст. 88—216. Ср. ЗВО, XXIV, 9—28.

[3] Ст. 217:

اوما ترى الدين الحنيف بسيفه * جعل الطهور له دمًا مطلولا

[4] Ст.: 92, 93 и 96.

[5] Ст. 94.

[6] Ст.: 98 и 101.

[7] Ст. 112.

[8] Ст.: 115, 121 и 130.

[9] Ст.: 132, 143, 149, 151 и 167. Дважды (ст. 131 и 166), по требованию размера, Исайя назван شعيا.

[10] Ст. 157.

[11] Ст. 161.

[12] Ст. 163.

[13] Ркп. تلقّى.

III

Рукопись K_3 представляет собой небольшую тетрадку из 16 листов, прошитых в середине между 8 и 9 листами; лл. 1 и 16 — обтрепались и оторвались; размер листов — 21.7 × 13.5 *см*; текст занимает 13.5 × 6.5 *см*; на лл. 1 и 16 имеются значительные червоточины, на остальных они почти не заметны и нигде не задевают текста. От л. 1^b — 15^a пронумерованы все страницы; на странице 19 строк, если на ней нет выделенных в отдельную строку более крупным шрифтом заголовков; на 2 стр. (начало рукописи) всего 15 строк, а на 29 (конец рукописи) — всего 3 строки. Лл. 15^b и 16^{a-b} остались пустыми, а на л. 1^a, почти на середине страницы, считая сверху, у левого края дважды повторенная надпись: حضرة الابن الروحى, которая позволяет заключить, что рукопись побывала в руках собственника-христианина.

Написана рукопись тем же беглым насх̮ӣ, что и две предыдущие рукописи, и написана очень небрежно, с большим количеством описок; заголовки глав и отделов выделены в отдельные строки и написаны более крупным почерком, rubrum; так же rubrum написаны отдельные слова в самом тексте, как, например, начало глоссы حاشيه и стоящее при переходе от глоссы вновь к прерванному тексту слово النص, а равно и такие слова, как فاقول, فاجيب, ثم, وأما, وايضا и др.; есть местами и знаки препинания в виде красных точек, апострофов, тире и скобок. В нижнем левом углу каждой четной страницы имеется custos.

Рукопись заключает в себе извлечение (نبذة) из полемического трактата шейха Зийа̄дэ б. Йах̣йа̄:[1] كتاب البحث الصريح فى ايما هو الدين الصحيح, как это явствует из заголовка рукописи, который после басмалы читается так:[2] نبذة ماخوذة من كتاب البحث الصريح[3] فى الدين الصحيح تشتمل على التحريفات التورانية المتعلقات بالملة اليهودية.

Это извлечение, трактующее специально об имеющих отношение к еврейскому вероучению искажениях Пятокнижия, заимствовано из V главы упомянутого трактата шейха Зийа̄дэ, в которой автор вообще говорит о противоречиях в книгах Ветхого и Нового Завета, служащих, по его

[1] О нем ниже, стр. 766, прим. 4.

[2] Стр. 2,2-6; надчеркнутое здесь и дальше — rubrum.

[3] Это слово было пропущено, но тою же рукой, более мелким почерком, приписано над строкой.

мнению, явным доказательством того, что эти книги подвергались искажениям и подделкам;[1] воспроизводятся лишь те отделы этой главы, которые относятся к теме настоящего извлечения, отвечающего, очевидно, на существовавший запрос, как видно из заключительных строк рукописи K_1 (ср. выше, стр. 765 и 770).

Пятая глава трактата шейха Зийāдэ делится на 30 глав, каждая из них озаглавлена شكّ «сомнение». «Извлечение» обнимает всего 8 из этих «сомнений», а именно 10ᵉ, 11ᵉ, 21ᵉ, 26ᵉ, 27ᵉ, 28ᵉ и 29ᵉ,[2] и в нем они называются не شكّ, а تحريف ‘искажение’ и имеют свою самостоятельную нумерацию (التحريف الأوّل и т. д. до 8), при чем, однако, над этими написанными rubrum заголовками, черным написаны номера соответствующих «сомнений» из основного трактата. Все включенные в «Извлечение» «сомнения» основного трактата с приводимыми в них противоречивыми текстами из книг Ветхого Завета полностью и почти всюду дословно воспроизводятся в «Извлечении» под этими новыми заголовками.[3] Приводимые в основном сочинении под особыми заголовками подробные разъяснения к этим «сомнениям» в нашем «Извлечении» тоже воспроизводятся почти все полностью и почти всюду совершенно дословно, только в разъяснениях

[1] Московская рукопись акад. А. Е. Крымского (в дальнейшем М), стр. 88,1-5. [= рукопись Тюбингенского университета, каталог Seybold'a № 21 (в дальнейшем Т) л. 42^b, 20-23]: الباب الخامس فى الشكوك الناتجة من القضايا المتناقضات والقصور الحاصل من ركاكة الجمل الغير المرتبطة الموجودة فى كتب العهدين المفيدة بان التوراة والانجيل مزورين (sic!) وذلك باصرح عبارة و اجلى بيان. Общую характеристику этой главы см. у А. Е. Крымского, Древности Восточные, III, вып. 1, стр. 97. Пользуюсь случаем выразить искреннюю благодарность акад. А. Е Крымскому, в свое время предоставившему в мое распоряжение рукопись своего собрания, и проф. С. Snouck-Hurgronje в Лейдене, который в 1915 г., когда германские книгохранилища были для нас недоступны, любезно взял на себя хлопоты по изготовлению для меня фотографической копии Тюбингенской рукописи.

[2] Ркп. М стр. 105,11—109,3; 114,5—115,6; 119,1—128,18. В ркп. Т бóльшая часть этой главы отсутствует: между лл. 48^b и 49^a имеется пробел, обнимающий «сомнения» 12ᵉ—20ᵉ (М стр. 107,7—113,15); равным образом имеется пробел и между лл. 50^b и 51^a, который обнимает сомнения 25ᵉ—27ᵉ и начало 28-го (М стр. 118,2—124,15). О наличии этих пробелов свидетельствует и несоответствие между имеющимися на лл. 48^b и 50^b кустодами и началом следующих листов; ср. Seybold, № 21, стр. 46: «...die 14 Blätter fehlen zwischen 48/49 und 50/51».

[3] В 6-ом и 8-ом «искажениях» автор «Извлечения» допустил лишь некоторую перестановку слов, по сравнению с подлинником (стр. 10,11 сл. и 27,4 сл. = М стр. 119,15 сл. и 127,3 сл. = Т л. 52^b,15 сл.), а в 7-м «искажении» прибавлено отсутствующее в подлиннике объяснение значения в еврейском языке слова: اكثر — اكبر (стр. 25,18-19).

к «искажениям»[1] первому и второму пропущено по несколько строк в конце.[2] Заголовки этих разъяснений в «Извлечении» не всегда сходятся с их заголовками в подлиннике.[3]

«Искажение» первое (التحريف الأوّل)[4] трактует о противоречии между XXIV главой Второзакония и XX главой Исхода в вопросе об ответственности детей за грехи отцов; в разъяснении привлекается еще и противоречие между гл. XXXI и XXXII кн. пророка Иеремии. Автор конечно отвергает такую ответственность, как противоречащую справедливости:[4] فاعلم ان هذين النقيضين عدا انهما متنافرين الا ان الواحد منهما اعنى قصاص شخصا غير مؤثم عن شخص اخر مؤثمًا هو مباين للعدل مباينه كليه (sic).

Второе «искажение» (التحرّيف الثانى)[5] касается сообщаемого в XXI главе II книги Паралипоменон сведения о том, что после умершего в сорокалетнем возрасте Иорама воцарился его сын Охозия, которому в то время было уже сорок два года; несуразность этих данных служит, по мнению автора, доказательством искажения книг Ветхого Завета, а если, в противоречии с этими данными, в IV книге Царств сообщаются правильные сведения о возрасте Охозии, то это противоречие лишь подкрепляет автора в этом мнении:[6] قد بقى الفرق والتزوير فيما بين سفر الايام الثانى وبين سفر الملوك الرابع وهذا هو المطلوب لبيان التزوير.

«Искажение» третье (التحريف الثالث)[7] говорит о нелепости приводимого в XX главе кн. Исхода запрещения сооружать жертвенник из тесанных камней, так как прикосновение железного тесла должно их осквернить; этот запрет автор считает злостной клеветой на аллаха:[8] ان هذا القول

[1] = «сомнениям» основного трактата.

[2] Стр. 3,15 не хватает 10 строк, а стр. 5,5 — 2 строк по сравнению с подлинником (ср. M стр. 106,7-16 и стр. 107,14-15).

[3] Напр.: صورة التحريف и صورة الخلاف (K_3 стр. 4,5 и 11,7) вм. شرح صورة التناقض (M стр. 107,2 и 120,3); صورة التحريف (K_3 стр. 17,2) вм. شرح صورة التزوير (M стр. 123,9); кроме того, там, где заголовки сходятся с подлинником, в ркп. K_3 опускается имеющееся в подлиннике в некоторых случаях слово شرح, отсутствующее и в ркп. T; напр., K_3 стр. 2,14; 7,15 (T л. 48^a,25 и 49^a,14); 10,3 и 27,13 = M стр. 105,17; 14,10; 119,9 и 127,10.

[4] Стр. 2,7—3,15.

[5] Стр. 3,18—5,4.

[6] Стр. 5,1-4.

[7] Стр. 5,5—7,7.

[8] Стр. 5,11-13.

نسبوه لله تعالى وحاشاه من ان يتكلم بمثل هذا الكلام الذى لا يقبله عاقل
и далее:[1] او ان الآية هى تزوير على الله . . .

«Искажение» четвертое (التحريف الرابع)[2] по поводу повествования IX книги Бытия говорит, что либо Ной поступил несправедливо, предав проклятию Ханаана за проступок его отца Хама, либо повествование об этом является измышлением и искажением текста:[3] . . . وفى كلا الوجهين ان لعنة كنعان من جده نوح عوضًا[4] عن ابيه حام هى اما ظلمًا او تزويرًا.

В пятом «искажении» (التحريف الخامس)[5] автор самым энергичным образом протестует против того, чтобы аллах в действительности мог приказать пророку Иезекиилю (حزقيال) печь и есть лепешки с калом и пометом,[6] и удивляется тому, что аллах не истребил тех, которые кощунственно приписывают ему такое приказание:[7] ان هذه النبوة قد جعلت عقلى مذهولاً فى ان كيف الله تعالى وحاشاه يأمر النبى بان ياكل خبزًا[8] ملطخًا[9] بزبل الانسان ولا اقدر ان اتصور فى ان كيف الغائط يؤكل او ان كيف الله سبحانه وتعالى ما اهلك الناسبين له مثل هذا الامر وانه امره و حاشاه جل شانه.

«Искажение» шестое (التحريف السادس)[10] говорит о противоречии между данными о сроке пребывания сынов Израилевых в Египте, приводимыми в XII главе книги Исхода (430 лет) и в XV главе книги Бытия (400 лет), и в длинных разъяснениях, с привлечением еврейского подлинника, греческого перевода LXX толковников и талмуда, автор пытается установить здесь наличность искажения текста:[11] ونتيجة الامر ان هذا الشك

[1] Стр. 6,4.
[2] Стр. 7,8—9,8.
[3] Стр. 9,6—8.
[4] Ркп. عوض.
[5] Стр. 9,9—10,10.
[6] Так автор, в отличие от общепринятого перевода (печь на кале, на помете) понимает текст IV главы (ст. 12 и 15) книги пророка Иезекииля.
[7] Стр. 10,4-10.
[8] Ркп. خبز.
[9] Ркп. ملطخ.
[10] Стр. 10,11—16,17.
[11] Стр. 15,4-15.

قد يجمع على ثلاثة تزاوير اولًا الفرق فيما بين الاربعماية وبين الاربعماية وثلاثين ثانيًا ان التوراة العبرانية تذكر ان اقامة بنى اسرائيل كانت فى ارض مصر واليونانيه تقول فى ارض مصر وارض كنعان ثالثا ان الزمانين على موجب حساب دفاتر اليهود غير صحيحين لان بنى اسرائيل ما استقاموا فى مصر غير مايتين وعشرة سنين ماسورين تحت العبودية والضيق وبهذا كفاية لاثبات التحريف.

«Искажение» седьмое (التحريف السابع)[1] касается вопроса о числе вышедших из Египта сынов Израиля, которое в XII гл. книги Бытия исчисляется примерно в 600.000 мужчин, а во II гл. книги Чисел в 603.550 чел., при чем автор в очень пространных объяснениях, путем подсчета реально возможного прироста сынов Израиля за время их пребывания в Египте и ссылками на другие места Ветхого Завета, пытается доказать явную неправдоподобность и заведомую вымышленность этих цыфр.

Наконец, в «искажении» восьмом (التحريف الثامن)[2] говорится о противоречии между данными родословия в VI главе I книги Паралипоменон и теми же данными в VII гл. I книги Ездры (عزرا), как о доказательстве наличия искажений в книгах Ветхого Завета.

Что касается до особенностей языка рукописи K_3, то она, конечно, в общем сохранила встречающиеся в подлинном трактате шейха Зийāдэ б. Йаҳйā особенности и уклонения в сторону разговорного языка, как например, употребление косвенного падежа мн. ч., вместо именительного, употребление предлога من с родительным падежом для субъекта в страдательном обороте и при маҫдаре;[3] но есть и значительные уклонения от подлинника, в которых, однако, трудно отличить действительно свойственные эпитоматору особенности языка среди множества описок, являющихся результатом небрежности переписчика. О языке и стиле посланий шейха Зийāдэ нам придется говорить еще ниже[4] при описании ркп. K_4.

При сличении обеих рукописей (M и T) подлинного трактата «Об истинной вере» шейха Зийāдэ б. Йаҳйā, можно установить, что они содержат две различные редакции этого трактата: в обеих рукописях текст

[1] Стр. 16,18—27,3.

[2] Стр. 27,4—29,3.

[3] Напр. стр. 8,7: وان قيل من احبار اليهود или стр. 9,7: لعنة كنعان من جدّهِ.

[4] Стр. 795 сл.

трактата переплетается с рядом глосс, которые, повидимому, последовательно вносились переписчиками,[1] есть даже глосса на глоссу более раннего переписчика-глоссатора;[2] количество этих глосс не одинаково в обеих рукописях: в ркп. T их больше, чем в M. При сличении нашего «Извлечения» с соответствующими отделами трактата по ркп. M выясняется, что ряд глосс, имеющихся в «Извлечении», отсутствуют в ркп. M,[3] тогда как они имеются в сохранившейся в ркп. T части вошедших в «Извлечение» отделов V-ой главы трактата. Так, отсутствующая в M глосса K_3 стр. 20,3 сл. имеется в T л. 51^a,5 сл., правда, в несколько более пространном виде; за исключением первых строк, дословно повторяющих глоссу T л. 51^a, автор или переписчик «Извлечения» значительно сократил ее, излагая ее своими словами и прибавив в конце ссылку на Коран 26,54. Точно также мы находим в T отсутствующие в M глоссы K_3 стр. 22,9 сл. и K_3 стр. 26,1 сл., только в T вторая из них помещена раньше, с оговоркой, что она помещена вместо последующей глоссы, место каковой собственно здесь,[4] а первая из них, правда, в более пространном виде, помещена дальше с соответствующей же оговоркой.[5] Изложенное обстоятельство заставляет предполагать, что наше «Извлечение» и ркп. T трактата шейха Зийāдэ «об истинной вере» восходят к одной общей редакции; в пользу этого предположения говорит и то, что во многих местах, где текст нашего «Извлечения» расходится с текстом ркп. M, все равно, имеется ли налицо несомненная описка, или сознательно употребленный оборот, он даже в мелочах или вполне сходится с текстом ркп. T, или так близок к нему, что небольшие расхождения можно объяснить описками.[6]

1 Ср. T л. 1^b,15 сл.: حاشية اعلم ان هذا العالم المولف لهذا الكتاب الخ и л. 8^b,11: حاشية للناسخ الخ.

2 T л. 55^a,11: صح كلام صاحب الحاشية الا ان الخ.

3 K_3 стр. 14,7 сл.; стр 16,2 сл.; стр. 20,3 сл.; стр. 22,9 сл.; стр. 26,1 сл.

4 T л. 51^b,12 сл.: حاشيه اعلم ان هذه الحاشية هى مكان الحاشية التابعة والحاشية التابعة فههنا محلها.

5 T л. 52^a,26 сл.: حاشية اعلم ان هذه الحاشية هى فى مكان الحاشية الماضية.

6 Напр.: M стр. 114,11: ان حام ابا كنعان هو الذى نظر عرية نوح = K_3, стр. 7,16: ان حام ابو كنعان = T л. 49^a,15: ان حامًا ابو كنعان هو الذى نظر عرية ابيه نوحًا هو الذى نظر عرية ابيه نوحًا ان لعنة كنعان من جده نوح عوضًا عن; M стр. 115,5 сл.: اما هى حام ابيه = K_3 стр. 9,7 сл.: ...من جده نوح عوض عن ابيه حام هى اما ظلم او تزوير = T л. 49^b,5: ....نوحًا عوض عن ابيه حام هى اما ظلمًا واما تزويرًا ظلمًا او تزويرًا

IV

Четвертая рукопись (K_4) в настоящем своем виде обнимает всего 101 лист; размер листов 21.2 × 13.7 *см*; текст занимает 13.2 × 6.3 *см*, по 19 строк на странице. Страницы, начиная от л. 2^a до л. 100^a тщательно пронумерованы,[1] и, как можно судить по этой нумерации, рукопись первоначально обнимала 121 лист и состояла из 12 тетрадей (*куррас* — كراسة), по 10 листов каждая, кроме 11 тетради, в которой всего 8 листов, а кроме того между 11 и 12 тетрадями должны были быть еще три листа (стр. 217—222), ныне отсутствующие. Первые 7 тетрадей, 10-я и 12-я сохранились полностью; в правом верхнем углу последней страницы каждой из этих тетрадей, кроме 12-й, проставлен порядковый номер данной тетради (كراس ا и т. д.). От 8-й тетради, заключавшей в себе стр. 141—160, остались только 3 листа со страницами 147/148, 151/152 и 153/154 (лл. 71, 72 и 73 по нынешнему счету), при чем у л. 72 оторвана часть правого края, так что на стр. 151 недостает начала строк 14—19, а на стр. 152 — конца строк 15—19; страницы 141—146, 149—150 и 155—160 отсутствуют; 9-я тетрадь, обнимавшая стр. 161—180, совершенно отсутствует; 11-я тетрадь (стр. 201—216 = лл 84^a—91^b) не имеет в верхнем правом углу последней страницы никакой отметки, быть может потому, что в счет этой тетради входили еще и те три листа, которых, судя по нумерации страниц, недостает между 11-й и 12-й тетрадью. Отдельные листы поражены еле заметными червоточинами. Рукопись расшита; частично спитыми остались тетради 2-я и 3-я, а также 4-я, 5-я и 6-я. Последний лист 12-й тетради (л. 101) сильно потрепан и почти оторвался от соответствующего ему 97-го листа; 10-й лист 1-й тетради оторван от тетради, равно как и соответствующий ему 1-й лист с заглавием и началом рукописи, который, повидимому, утерян; вместо него к 1-й тетради приложен другой, по краям несколько обтрепанный лист, на

M стр. 126,14 сл.: واما ما قيل فى....عن فرعون انه قال ان بنى اسرائيل فد صاروا اكثر منا = K_3 стр. 25,3 сл.: ثم ان المقول فى....انه قال عن بنى اسرائيل انهم صاروا.... = T л. 52^a,17 сл.: ثم ايضًا نقول ان المقال فى ...... انه قال عن بنى اسرائيل انهم قد صاروا....; M стр. 126,16: يقتضى ان يكون مبنيا...... = K_3 стр. 25,6 и T л. 52^a,19 ان يكون مبنى.

[1] Не проставлены номера, на страницах 57 (л. 29^a), 199 (л. 83^a) и 201 (л. 84^a); на странице 109 (л. 53^a) номер проставлен красными чернилами; страницы 223 и 229 ошибочно помечены номерами 123 и 129.

котором крупным насх̮ӣ rubrum выведено заглавие: كتاب البحث الصريح, не соответствующее содержанию рукописи K_4 и, который, очевидно, принадлежал к другой рукописи того же собрания. Обратная сторона этого листа — пустая, тогда как на обратной стороне утерянного листа (стр. 2) должно было быть заглавие и начало введения того сочинения, которое содержится в ркп. K_4, так как на 3-й стр. (л. 2^a) еще сохранились четыре строки конца этого введения.

Рукопись K_4 написана тем же беглым почерком насх̮ӣ, что и остальные три рукописи, правда, местами несколько менее небрежно, но все же с большим количеством очевидных описок. Заголовки всюду выделены более крупным шрифтом rubrum; rubrum же проставлены точки и тире, заменяющие местами знаки препинания. Заглавие рукописи, как было уже упомянуто, отсутствует; стр. 240—242 (лл. 100^b—101^b) остались пустыми, и рукопись кончается на стр. 239 (л. 100^a) тоже без всякого прямого указания на заглавие сочинения. Даты нет. В конце стр. 200 (л. 83^b) текст прерывается до стр. 202, и хотя на стр. 200 внизу имеется custos, на стр. 201 вместо ожидаемого продолжения текста, частично стальным пером, частично калямом, сделаны следующие пометки: هذا الكتاب يا ايها الحما الحوا (sic!) منافق كذاب عكروت; كاذبٌ وغير صادق ابدًا طيوطًا (sic!) и بطركخانة الروم الجليله الجلية. Принимая во внимание, что, как мы увидим, рукопись содержит резкую полемику с христианством, то, быть может, не будет слишком смелым предположить на основании этих пометок, что переписывавший для себя эту рукопись христианин, принадлежавший к обитателям греческого патриаршего подворья, натолкнувшись на слишком кощунственные с его точки зрения выпады против христианства, не нашел возможным их переписывать, пропустил их и дал волю своему возмущению в упомянутых пометках. Исчезновение всей 9-й куррасы, трех листов со стр. 217—222 и частичное, довольно неаккуратное,[1] как-будто в сердцах, уничтожение уже переписанной 8-й куррасы объясняется, быть может, тем же настроением, если не самого переписчика, то одного из более поздних владельцев рукописи.

Более близкое ознакомление с рукописью K_4 заставляет заключить, что она содержит сочинение уже упоминавшегося шейха Зийāдэ б. Йах̮йā Нас̣б ар-Рāсӣ: الأجوبة الجلية لدحض الدعوات النصرانية («Ясные ответы

[1] Ср. выше, стр. 780.

в опровержение притязаний христиан»),[1] до сих пор известное лишь по приписке к ркп. T его основного трактата كتاب البحث الصريح.[2] Наша рукопись содержит, однако, не просто послание шейха Зийāдэ с «ясными ответами», но и самые вопросы, вызвавшие эти ответы, а равно и переписку шейха с автором этих вопросов Ибн ал-Манӣ'ом. Очевидно, один из переписчиков этого послания, которое первоначально заключало в себе только вопросы Ибн ал-Манӣ'а и ответы шейха, счел нужным объединить в одной рукописи с посланием еще и переписку этих двух лиц, при чем он не только текст послания шейха Зийāдэ, но и ответное письмо с благодарностью Ибн ал-Манӣ'а снабдил своими глоссами, иной раз чрезвычайно обстоятельными.

Самый повод к составлению послания الاجوبة الجلية, очевидно, был освещен автором заключающейся в ркп. K_4 редакции во введении, которое начиналось на утерянном л. 1^b[3] и от которого на стр. 3 остались всего четыре строки. На основании этих строк и воспроизводимых ниже писем Ибн ал-Манӣ'а и шейха Зийāдэ, происхождение послания الاجوبة الجلية рисуется так: некто Абӯ Абрахāм ал-Ḥадӣдӣ, по прозванию ал-Манӣ'[4] или Ибн ал-Манӣ',[5] христианин,[6] обратился к шейху Зийāдэ б. Йаḥйā, переход которого в ислам, очевидно, произвел сильное впечатление, за разрешением некоторых сомнений и недоумений по вопросам религии. Шейх послал ему свой трактат كتاب البحث الصريح, доказывающий истинность ислама. Повидимому, чтение этого трактата вызвало в Ибн-ал-Манӣ'е ряд новых сомнений и привело его к конфликту с родными и близкими и, вообще, единоверцами; об этом и повествует переписчик или составитель ркп. K_4 в утерянном введении, как можно заключить из сохранившихся последних строк

[1] Это предположение в свое время мне высказывал уже и И. Ю. Крачковский.

[2] T л. 57^b,10 сл.: تمّ هذا الكتاب الذى هو البحث الصريح فى الدين الصحيح وهو الكتاب الاول للمرحوم الشيخ زياده ابن يحيى ابن الراسى ويتلوه كتابه التانى الذى هو الاجوبة الجلية لدحض الدعوات النصرانيه (sic!). Ни в одном из доступных мне каталогов мне не удалось найти указания на наличие рукописи этого послания.

[3] Ср. выше стр. 781.

[4] K_4 стр. 5,14.

[5] Стр. 224,17.

[6] Стр. 227,5 сл.: النصارى الذين كنت انا احدهم; повидимому, Ибн ал-Манӣ' не араб; об этом говорит и имя его отца ابرهام, а также и то, что он в приводимом ниже письме к шейху Зийāдэ как бы отмежевывается от арабов, говоря, что по мнению его ученых единоверцев ислам только для арабов (K_4 стр. 4,15 сл.).

его:[1] ... الشيخ زياده يكشف له عن حاله وعنما جرا له من مطالعته للكتاب وما حدث له مع اقاربه وخلانه وصورة الجواب من الشيخ له («что он ответил шейху Зийāдэ, сообщая ему о своем положении, о том, что случилось с ним по прочтении этой книги и что произошло у него с близкими и друзьями, а равно самый ответ шейха ему»).

Ввиду этого Ибн ал-Манӣʿ попросил шейха дать ему дополнительные разъяснения, которые и составляют предмет послания الاجوبة الجلية. Как видно из приводимого ниже письма шейха Зийāдэ, он хотел свои разъяснения связать непосредственно с предложенными ему вопросами, которые, повидимому, уже им самим были включены в текст послания; в пользу этого предположения говорит и тот факт, что некоторые ответы вне связи с вопросами мало понятны.[2]

Ознакомившись с посланием шейха Зийāдэ, Ибн ал-Манӣʿ окончательно убеждается в превосходстве ислама над христианством, переходит в ислам и пишет шейху благодарственное послание,[3] в котором подробно излагает те десять оснований, которые окончательно утвердили его в новой вере.

Вслед за введением, автор нашей редакции послания приводит текст письма Ибн ал-Манӣʿа к шейху Зийāдэ, написанного по прочтении его трактата «Об истинной вере».[4]

[5] صورة المكتوب من الرجل الى الشيخ

من بعد تقديم اشواقى اعرض ان فى ابرك وقت وصلنى مكتوبكم السامى مصحوبًا بالكتاب المتسامى المسمّى البحث الصريح فى الدين الصحيح الذى قد انعم علىّ حبكم فيهِ فتفحصته وعلمت بالتدقيق معانيه وفهمت مقاصدكم ومبانيه وان مرادكم فيهِ اعلام لكل عالم (sic!) واشعار بان الشريعة المسيحيه[6] قد انقطع ثبوتها وانتسخت واضحت اشعت شموس الدين المحمدى بازغت واقامتك فيهِ البينات الرهينه والشهادات الواضحه المتينه باقاويل برهانيهِ راسخه وبقياسات منطقيه ناسخه ومن ثمَّ قد صرتُ مغرمًا بظرايف لفظكم لمّا سكرتُ بصهباء رشفكم وانطرحت فيما بين حق وبهت[7] من جرى بوسكم وفرقكم وفيما كان الداعى منبهرًا من ذلك ومندهشًا

[1] Стр. 3,1-4.

[2] Напр., стр. 20,6: نعم ان هذه الايات وردت или стр. 30,6 сл.: والحال ان هذه الجملة التى اسندها هذا المزور على القران الشريف الخ.

[3] Стр. 224,17—239,10.

[4] Стр. 3,5—5,12.

[5] Надчеркнутое — rubrum.

[6] Я всюду оставляю правописание рукописи без изменения, если нет налицо явной описки.

[7] Ркп. يبهت.

من تلك المعارك واذا قد زارنى احد خلانى من مشاهير العلماء فى الدين المسيحى لمّا سمع عن ضوضة افكارى وانزعاجها وقد اشار علىّ بان اطالع فى الكتب التى تحوى مداوات هذه العلل وعلاجها من الرد والمجاوبه عن ذاك الاساس والسبب وان تلك الكتب تشير بالايجاز على ان الدين المحمدى لا يلزم الّا للعرب فحالًا قد سمعت شوره ورايه واستحضرت كتاب ابن العسال والكندى وغيرهما من كتب المباحثات الشهيره فى هذا الخصوص وهم بالحقيقة من خيالة تلك العروص فقراتها وبداتُ اراجع تلك الفصوص على النصوص وقد انشغل فكرى مما حووه من المشاكل والاعتراضات والعقد والرباطات ومن حيث ان داعيكم قاصرًا فى معرفة اكثر المعانى وقد صرتُ غريقًا فى بحور هذه المبانى فاقتضى ان التجى الى ميناكم السليم راجيًا من سامى فطنتكم السنيه كونكم من محبين الخير وارباب الحميه ان اعرض لكم ما اشكل علىّ منها حتى تفندوا لى الاجوبه فى كل قضيةٍ عما يفيد عنها لنرتوى من سلسالكم حل ما انبهم على الداعى ولتحظوا بالاجر والثواب على هذه المساعى،

ПИСЬМО ЭТОГО ЧЕЛОВЕКА К ШЕЙХУ

Предпослав заверения моей любви к Вам, сообщаю, что в самое благословенное время дошло до меня Ваше высокое послание с приложением прославленной книги под заглавием: «Ясное иследование об истинной вере», которою меня облагодетельствовало Ваше расположение. Я ее изучил, в точности познал ее содержание и понял как Ваши устремления, так и обоснование книги, а равно уразумел, что преследуемая Вами в ней цель — оповещение и осведомление всего мира о том, что истекла и окончилась действительность закона христианского и воссияли лучи солнца веры Мухаммедовой, а равно я уразумел, что Вы в этой книге устанавливаете твердые доказательства и ясные, нерушимые свидетельства путем правильных, доказательных утверждений и уничтожающих логических доводов. И вот, стал я пленником Вашей остроумной речи, опъянев у источников источаемой Вами влаги, и, благодаря, с одной стороны, ласке Вашей, а с другой — разлуке с Вами, я оказался между истиной и ложью, выброшенным на такие ристалища, которыми Ваш проситель был ошеломлен и сбит с толку, как вдруг посетил меня один из моих друзей, один из известных ученых представителей христианской веры. Когда он услышал о смущении и потрясении моих помыслов, он посоветовал мне почитать такие книги, которые содержат лекарства и исцеление от этих болестей, ввиде опровержений и ответов на эти основания и причины, сказав, что эти книги в сжатом изложении указывают на то, что вера Мухаммедова предназначена только для арабов.

Я тотчас же последовал его указаниям и совету и достал книги Ибн ал-'Ассāл'а, ал-Киндӣ[1] и другие известные книги, посвященные исследованиям в области этих вопросов;

[1] Под именем Ибн ал-'Ассāл известны три брата, все три христианско-арабские писатели XIII в. н. э.; имеется в виду, очевидно, средний брат — ас-Сāфӣ, канонист и полемист. Ср. о нем A. Baumstark. Die christlichen Literaturen des Orients. Lpz., 1911, II стр. 11, 30 и 43, а также статью D. B. Macdonald'a, EI II, 387[a], где указана и литература об этих трех братьях. Под ал-Киндӣ имеется, очевидно, ввиду 'Абдалмасӣх Йа'кӯб б. Исхāк ал-Киндӣ, предположительно живший в III/IX в. при ал-Мамӯне, написавший известную арабскую апологию христианства. Было ли это подлинным именем автора этой апологии, остается

и действительно, они мастера в этой области! Я прочел эти книги и стал сличать эти драгоценные камни с текстами; мои мысли были совершенно поглощены заключенными в них трудностями и противоречиями, узлами и сетями, ибо проситель Ваш в большинстве случаев немощен в постижении внутреннего смысла. И вот, потонул я в морях этих построений и принужден искать пристанища в безопасной гавани Вашей, в надежде, что при присущем Вам высоком и благородном образе мыслей Вы окажетесь любящим добро и доблестным защитником и, если я представлю Вам то, что в этом мне было неясно, Вы укажете мне на то, что в (их) ответах по каждому отдельному вопросу дает ложное представление, так чтобы мы могли из источника Вашего утолить жажду разрешения того, что для просителя Вашего непонятно, а Вы получили бы награду и воздаяние за эти старания.

Затем в рукописи приводится ответ шейха Зийāдэ:[1]

صورة جواب الشيخ

الى حضرة محبنا العزيز ابو (sic!) ابرهام الحديدى الشهير بالمنيع انى اعلمكم ان من بعد[2] قراءتى مكتوبكم هذا فحالاً تمثلتُ لدى بارى الانام باسطاً اكف الدعا بالهيام ملتمسًا من عنايته تسهيلًا لمحاسن الكلام فى هذا المقام فابتدى انت بالسؤال لتسمع منى بنعمته تعالى سديد الجواب.

ОТВЕТ ШЕЙХА

Степеннейшему дорогому другу нашему Абӯ Абрахāм ал-Х̣адӣдӣ, известному под именем ал-Манӣʿ. Сообщаю Вам, что по прочтении этого письма Вашего я тотчас предстал пред творцом всех тварей, воздев к нему молитвенные длани с горячей мольбой, прося его, по милости своей, сподобить меня красноречивого изложения этих вопросов. Но начни ты ставить вопросы, дабы услышать от меня, по милости всевышнего, убедительный ответ.

Затем[3] в нашей редакции послания приводится перечень (الفهرسة) 74 вопросов, предложенных Ибн ал-Манӣʿом шейху Зийāдэ; в дальнейшем

спорным. На современном мусульманском востоке он продолжает быть объектом ожесточенных нападок со стороны мусульманских богословов. Ср. Мух̣аммед ал-Х̣усейн Āл Кāшиф ал-гат̣ā ан-Наджафӣ. Китāб ад-дӣн ва-л-ислāм (С̣айдā, 1331) т. II, 202 сл., где автор, между прочим, отрицает самое существование ʿАбдалмасӣх̣а и утверждает, что под этим именем скрывается какой-нибудь современный предатель ислама, переведший на арабский язык кое-что из введения к переводу Корана английского ориенталиста G. Sale (The Koran .... translated into english.... To which is prefixed a preliminary discourse by Geogre Sale. London, 1734); впрочем, ан-Наджафӣ отдает должное объективному без враждебной тенденции освещению истории ислама со стороны этого исследователя. Подробнее об ал-Киндӣ см. P. Casanova. Mohammed et la fin du monde, Paris, 1911-13, стр. 110—121, где придается первостепенное значение тем сведениям об истории кодификации корана, которые заключены в апологии ал-Киндӣ. Литературу о последнем см. EI II, 1097^{b}.

[1] Стр. 5,13—6,2.

[2] Ркп. بعدى.

[3] Стр. 6,3—19,17; после каждого вопроса я в воспроизводимом здесь перечне в прямых скобках указываю страницы ркп. K_4, на которых в тексте трактата приводятся вновь самые вопросы, в большинстве случаев более подробно и ответы на них.

каждый вопрос подробно воспроизводится непосредственно перед ответом шейха. Вот эти вопросы, которые и определяют собой содержание послания:

السؤال الاول فى ان دين الاسلام لا يلزم الّا للعرب
[вопрос стр. 19,8—20,3; ответ стр. 20,4—24,11]

السوال الثانى فى ان مدح القران للانجيل وللنصارى قد يفيدهم تقييد ديانتهم [в. стр. 24,12-15; о. стр. 24,16—25,18]

السوال الثالث فى ان النبى محمد (sic!) ما كان يعرف ذاته ان كان على هدى او فى ضلال مبين فكيف يدعو الناس الى ديانته [в. 25,19—26,6; о. 26,7—28,7]

السوال الرابع فى ان القران قال عن عيسى انه يحيى و يميت
[в. стр. 28,8-12; о. стр. 28,13—29,15]

السوال الخامس فى ان النبى محمد ما عمل اياتٍ مطلقًا والرساله لا تثبت الّا بالمعجزات وفيه يتقرر ان القران هو معجزه كبرى [в. стр. 29,16—30,4; о. стр. 30,5—37,4]

السوال السادس فى ان كتاب القران موجود فيه تناقض
[в. стр. 37,8-12; о. 37,13—38,3]

السابع[1] فى انه مقول فى القران انّا انزلنا القران عربيًا[2] و الحال بانه موجود فيهِ اكم كلمه اعجميه [в. стр. 38,4-8; о. 38,9—39,1]

السوال الثامن ان القران يفضل بنى اسرائيل على العالمين فيظهر انهم افضل من المسلمين [в. стр. 39,2-6; о. 39,7-11]

السوال التاسع فى ان ترجيع الامرأة المطلقة ثلاثًا لرجلها من بعد زواجها لرجل اخر هو غير لايق [в. 39,12—40,2; о. 40,3-15]

السوال العاشر فى انه اذا كان القران يشهد بان الانجيل فيهِ هدى ونور والتوراة ايضًا فكيف يقول بانّهما محرفين وكيف تستشهدوهما (sic!)
[в. 40,16—41,2; о. 41,3—42,4]

الحادى عشر فى ان القران يتهم النصارى بانهم يقولوا (sic!) ان الله ثالث ثلاثة و الحال ان هذا الاعتقاد ما وجد عندهم مطلقًا [в. 42,5-10; о. 42,11—43,2]

الثانى عشر فى القران يذكر بان فى الجنه موجود لبنًا وعسلًا (sic!) وحوريات وهذا شىء غير لايق [в. 43,3-7; о. 43,8-46,9]

السوال الثالث عشر فى ان المسلمين تعتقد (sic!) ان اسم النبى محمد مكتوب على باب العرش مع اسم الله و هذا القول تطرف (sic!) [в. 46,10-15; о. 46,16—47,13]

[1] Здесь и в нескольких местах ниже рук. опускает слово سوال; в дальнейшем это не оговаривается.

[2] Кор. 12,2; цитата неточна, следует: انا انزلناه قرانًا عربيًا.

الرابع عشر فى ان القران كان متفرّقًا وقد جمعه ابو الحسين ثم ومكرره فيه المعانى والاخبار ثم ويقرى (sic!) بقراءت (sic!) سبع وهذا شىء يشنيه
[в. 47,14-18; о. 48,1-49,12]

السوال الخامس عشر فى ان النبى محمد (sic!) قبّل الحجر الذى فى البيت الاعظم مع ان ذاك الحجر لا يشفع و لا ينفع [в. 49,13—17; о. 49,18—50,7]

السادس عشر فى انه موجود فى القران ناسخ ومنسوخ [в. 50,8-12; о. 50,13—51,11]

السوال السابع عشر فى ان النبى أخذ موضعًا كان لليتيمين وجعله مسجدًا
[в. 51,12-15; о. 51,16—52,5]

الثامن عشر فى ان النبى اخذ اموال ينقاع وفرقها على اصحابه [в. 52,6-8; о. 52,9-14]

التاسع عشر فى (ان)[1] النبى ارسل فقتل ابن عقيل لاجل انه اعابه
[в. 52,15-17; о. 52,18—53,10]

السوال العشرون فى ان كيف النبى ما منع صاحبه من اكل الذراع المسمومه
[в. 53,11-17; 53,18—54,14]

السوال الحادى والعشرون فى ان النبى لِمَ لم تدركه العنايه ومنعت عند كسر ثنيته و فدغ جبهته [в. 54,15-18; о. 54,19—55,9]

الثانى و العشرين (sic!) فى ان موسى النبى نعم انه قتل الوفًا بليغه الّا ان ذلك كان بامر الله والمعنى ان النبى بخلاف ذلك اى بغير امر الله
[в. 55,10-14; о. 55,15—56,6]

السوال الثالث والعشرين (sic!) فى ان بنى اسرائيل كانوا يظفروا بحروبهم بخلاف محمد [в. 56,7-9; о. 56,10-17]

الرابع و العشرين (sic!) فى ان النبى ما جاء بعلم الغيب عن اشيا ماضيه
[в. 57,1-4; о. 57,5—58,2]

الخامس و العشرين (sic!) فى ان النبى ما اخبر عن شىء يحدث بعده
[в. 58,3-5; о. 58,6-12]

السادس و العشرون فى ان عيسى قيل[2] عنهُ انه ديان والنبى محمد قيل عنهُ انه شفيع فاذًا الديان اعظم من الشفيع [в. 58,13-17; о. 59,1-12]

السابع و العشرون فى ان شريعة العدل جاء فيها موسى وشريعة الفضل جاء فيها عيسى والمضمون انهُ لا افتقار الى شريعة محمد [в. 59,13 — 60,1; о. 60,2—61,19]

الثامن والعشرون فى انه ما وجد شهادات ولا اشارات لا فى الانجيل ولا فى التوراه تفيد عن النبى محمد ولا فريضةً للانتقال الى دينه [в. 62,1-5; о. 62,6 — 64,5]

التاسع والعشرون فى ان التوره تفيد وتشير عن الثلاث اقانيم التى تعتقد فيها (sic!) النصارى بقولها الاه والاه والاه [в. 64,6-15; о. 64,15 — 65,10]

[1] Ркп. оп.
[2] В ркп. повторено дважды.

*

السوال الثلاثون بيان ثانى (sic!) من التوراه على ذلك بالثلاثة رجال الذين ظهروا لابراهيم [в. 65,11-16; о. 65,17 — 66,13]

الحادى و الثلاثون بيان ثالث من التوراه على ذلك فى ضمير الجمع مثل قوله لنصنعنّ انسانًا [в. 66,14—67,1; о. 67,2 — 68,5]

السوال الثانى و الثلاثون فى ان زبور داود يشير على الاقانيم [в. 68,6-11; о. 68,12-16]

السوال الثالث و الثلاثون فى ان اشعيا يشير على الاقانيم بقوله الرب الاله ارسلنى وروحه [в. 68,17—69,1; о. 69,2-14]

السوال الرابع و الثلاثون فى ان عيسى يقول انا فى الاب والاب فىّ وعلى زعمهم ان ذلك يفيد ان عيسى الاه حقيقى [в. 69,15—70,1; о. 70,2-14]

السوال الخامس و الثلاثون فى ان من قول عيسى ان من قد آنى فقد رأى الاب يفاد عنه انه الاه حقيقى [в. 70,15-18; о. 71,1-16]

السوال السادس و الثلاثون ان الانجيل يقول على ان عيسى يعرف كل شىء وهذه خاصة الاه [в. 71,17—72,1; о. 72,2—73,5]

السوال السابع و الثلاثون فى ان[1] باروخ النبى يشير على ان عيسى الاه بقوله هذا الاهنا فلسنا نحسب معه اخر [в. 73,6-12; о. 73,13—76,8]

السوال الثامن و الثلاثون فى ان بولص قال مشيرًا عن عيسى بانه ماسس (sic!) الارض والسماء عمل يديه هى [в. 76,9-14; о. 76,15—80,16]

السوال التاسع والثلاثون ان داود سمّى عيسى ربه بقوله قال الرب لربى [в. 80,17—81,3; о. 81,4—83,13]

السوال الاربعون ان داود اشار عن عيسى بانه الرب اشرق على الارض [в. 83,14-17; о. 83,18—84,10]

الحادى و الاربعون فى ان اشعيا قال عن عيسى اشاره هذا الهنا فلسنا نحسب معه اخر وهو سيجى و يخلصنا [в. 84,11-14; о. 84,15—85,5]

الثانى والاربعون فى ان الانجيل يقول بان يوحنا المعمدان سجد للمسيح وهو فى بطن امه بدليل ان المسيح الاه [в. 85,6-10; о. 85,11—86,3]

الثالث والاربعون فى ان جبرائيل الملك قال لسيده مريم سيدنا معكِ كانه اشار عن عيسى بانه سيد الملايكه والاههم [в. 86,4-8; о. 86,9-13] [2]

الرابع والاربعين (sic!) فى ان الكتب المنزله تشير عن الاقانيم مثل القول على ان الله حى ناطق وان له روحًا وكلمةً [в. 86,14—87,4; о. 87,5—89,14]

[1] Ркп. ان فى.

[2] На стр. 86 ошибочно السادس والاربعون.

السوال الخامس والاربعون فى ان علماء[1] النصارى يمثلون الاب والابن بقرص الشمس و بالشعاع [в. 89,15-18; о. 90,1—91,8]

السادس والاربعون فى ان علماء النصارى قد يقولون بانهم قادرون ان يقنعوا المسلمين فى قضيّة الاقانيم بتقريرهم بان كما ان عند النصارى اقانيم والمسلمون تعتقد بان الله على العرش استوى وان لهُ عينين واذنين [в. 91,9-16; о. 91,17—92,10]

السابع والاربعون فى ان قول النصارى بان الله تعالى هو جوهر ومثّلوه بالشمس وبالعقل وبالضوء وكل ذلك عندهم لا يقبل عرضًا [в. 92,11-18; о. 93,1-7]

الثامن والاربعون فى ان الاقنوم الواحد وحده تجسد ومثاله عندهم دخول حرارة النار فى الماء [в. 93,8-17; о. 93,17—95,12]

التاسع والاربعون فى ان عيسى كان يفعل المعجزات بالامر خلاف الانبيا وذلك يدل على انه الاه حقيقى [в. 95,13-16; о. 95,17—96,19]

السوال الخمسون فى ان الانبيا عملوا من بعض معجزات عيسى فعيسى يتميز عنهم بالكل [в. 97,1-6; о. 97,7-17]

الحادى والخمسون فى ان دعواهم لاثبات ديانتهم انهم يروا المعجزات من الاحبار و الرهبان [в.97,18—98,3; о. 98,4-14]

الثانى والخمسون فى ان دعواهم على المسلمين بانهم عندهم المعراج وانه خبر بعيد التصديق و كيف يعتقدونه و الجواب على ذلك بشهاده من دانيال فايقه [в. 98,15—99,4; о. 99,5—102,2]

الثالث والخمسون فى ان المسلمين تقول عن النبى محمد بانه اول خلق الله وانه كاتب ملوك الروم والحبش وغيرهم وهو بعيد التصديق والجواب على ذلك بشهاده صريحه كثيرة الاشارات من داود النبى [в. 102,3-11; о. 102,12—111,15]

السوال الرابع والخمسون فى ان يوحنا فى رسلاتِهِ الجامعه قد يشير عن عيسى انه الاله المحق [в. 111,16—112,2; о. 112,3—116,13]

الخامس والخمسون فى ان بولص يشير عن المسيح انه هو الاله المجرب من اليهود فى زمان موسى [в. 116,14—117,2; о. 117,3—119,2]

السادس والخمسون فى ان قول الانجيل عن اشعيا النبى انه رأى مجده اى مجد الله ونطق عليه هو يدل على المسيح [в. 119,3-14; о. 119,15—120,17]

السابع والخمسون فى انه موجود فى النصارى فى محلاتٍ كثيره على ان عيسى الاه وابن الاه ورب [в. 120,18—121,7; о. 121,8—122,3]

الثامن والخمسون فى ان قول عيسى انى خرجت من الله يفيدهم بانه مساويه [в. 122,4-8; о. 122,9—124,2]

[1] Ркп. علما.

التاسع والخمسون فى ان كتاب رويا يوحنا يقول عن عيسى انه هو الاول و الاخر وفى ذلك يثبتون الوهيته [в. 124,3-9; о. 124,10—128,2]

السوال الستون فى ان التوراه تشير عن عيسى انه اليهوبا وهذه اللفظة فى العبرانى هى من الاسماء المختصه بالله [в. 128,3-17; о. 128,18—132,16]

الحادى والستون فى ان اشعيا النبى[1] يقول عن الله انه مثل الراعى والمسيح سمّى نفسه الراعى فانتجوا النصارى من ذلك ان عيسى هو الاه حقيقى [в. 132,17—133,5; о. 133,6—134,12]

الثانى والستون[2] فى ان اشعيا النبى قال عن الله ان ليس بغيره خلاص وبطرس الحوارى قال عن المسيح بان ليس بغيره خلاص فاذًا ينتجون بان هذا هو ذاك الذى قال عنه اشعيا [в. 134,13—135,3; о. 135,4—137,19]

الثالث والستون فى ان النصارى تدعى بانها هى امه مهذبه تبارك اعداها وتقتنى البتوليه[3] وترتضى بامراه واحده[4] ولا تطلّقها[5] [в. 138,1-8; о. 138,9]

الرابع والستون فى ان الله تعالى فى البدى خلق للانسان امراه واحده وما امر بالطلاق[6]

السوال الخامس والستون فى انه اذا كانوا الاناجيل عدتهم كثيره كما توضح ومنهم محرّف ومنهم صحيح بالتقدير فلما ذا ما اورد القران وبين الصحيح من المحرف[7]

السوال السادس والستون فيا ترى متى حصل التحريف فى الانجيل مع كونه ممتنع عند العقل[8]

السوال السابع والستون فى ان الطرايق المشهورة للنبى محمد عند المسلمين قد تخالف طرايق سيدنا عيسى ولاجل ذلك النصارى يستغربون نبوته والجواب على ذلك شهاده ساميه كثيرة الادلّة والعلامات عليه لاثبات طرايقه[9]

الثامن والستون فى ان المدعى على النصارى يقول ان المعجزات فقدت وعدمت من عندهم وهم اى النصارى تدعى بان المعجزات الى الان تصدر عندهم من صور

1 Ркп. дважды повторяет это слово.

2 В ркп. ошибочно والخمسون.

3 Перед этим словом в ркп. зачеркнутое المحبه.

4 Ркп. واحد.

5 В ркп. пробел в 6 страниц (141—146), на который и приходится конец ответа.

6 Этот вопрос приходится как раз на отсутствующие в K_4 стр. 141 сл.

7 Начало этого вопроса приходится между отсутствующими стр. 141—147; конец ответа на стр. 147—148,13.

8 Начало вопроса на стр. 148,14, а затем следует пробел в 2 стр.; к ответу на этот вопрос относятся, видимо, отрывки на сохранившихся стр. 151—154.

9 Этот и следующий вопрос целиком приходятся на пробел между стр. 154—181.

واخشاب واحجار وقبور

السوال التاسع والستون فى ان لفيف النصارى تزعق (sic!) بان عيسى صلب والمسلمون ينكرون عليهم ذلك وكيف[1]

السوال السبعون فى ان القران يتكلم فى بعض القصص على السن الوحوش والجان وهذا شىء حقير [в. 203,19—204,4; о. 204,5-18]

الحادى والسبعون فى ان امرءَ (sic!) القيس تكلم فى بعض اشعاره بجملةٍ قد جاءت بعده فى القران فكان القران اقتبسهاعنه [в. 205,1-10; 205,11—207,3]

الثانى والسبعون فى ان النصارى تدعى على ان انجيلهم ما وجد فيه شرايع عامه الا ان المسيح اسندها على التوراه [в. 207,4-13; о. 207,14—211,2]

الثالث والسبعون فى ان السايل طلب من الشيخ المالف لهذا الكتاب بان يعمل له ملخص الشهادات المشروحه فى الكتاب البحث الصريح مع الشهادات الذين فى هذا الكتاب ايضًا وعد تهم خمسة عشر شهاده[2] [в. 211,3-14; о. 211,15—224,16]

السوال الرابع والسبعون صوره التشكر من الطالب وانه فهم مضمون الكتابين وعمل للذى فهمه منهم عشرة ضوابط [стр. 224,17—239,10]

Как видно уже из содержания 73-го вопроса, этот вопрос является дополнительным вопросом, с которым Ибн ал-Манӣ' обратился к шейху Зийӣдэ уже после ознакомления с ответами на предыдущие вопросы; в самом тексте это выражено еще определеннее:[3]

قد يقول السايل ارجو منك فى هذا السوال ان تعمل لى جريده تجمع ملخصات الشهادات المشيره على المختار التى قد قيدتها فى كتابيك وجمعتها من اقاويل الانبيا الكرام واعترفت بانك تركت الكثير من امثالها حذرًا من ملل القارى واستميح منك لدمها لعقدٍ ثمين لكى كلما قراتها افهمها حالاً واترنم بها شاكرًا لمولاى الذى انعم عليك بكشف مثل هذه الاسرار الساميه التى قادتنى ان اكون متنورًا فى هذا الدين الصحيح.

Говорит проситель ваш: в этом вопросе я прошу Вас составить для меня список тех избранных свидетельств, указывающих на «избранника»,[4] которых ты касаешься в твоих двух книгах, и которые ты собрал из речений великих пророков, при чем ты сам признаешь, что многое из этого опустил, опасаясь надоесть читателю. Вот я и прошу тебя объединить их как бы в (единое) драгоценное ожерелье, дабы я всякий раз при чтении сразу постигал их смысл и мог бы их возглашать в благодарность господу моему, сподобившему тебя раскрытия этих возвышенных тайн, которые привели меня к тому, что я просветился в этой истинной вере.

[1] Текст вопроса в перечне по небрежности переписчика, видимо, не закончен; в тексте трактата вопрос этот и начало ответа приходятся на пробел между стр. 154—181; значительная часть ответа сохранилась на стр. 181—203.

[2] Часть ответа на этот вопрос приходится на отсутствующие в рукописи стр. 217—222.

[3] Стр. 211,4-11.

[4] Т. е. пророка Мухаммеда.

Ибн ал-Манӣʿ уже в 28 вопросе[1] обращается к шейху Зийāдэ с просьбой разрешить его недоумения по поводу того, что противники ислама отрицают наличность в книгах Ветхого и Нового завета каких-либо пророчеств о пришествии Мухаммеда. Шейх в своем ответе[2] не приводит отдельных пророчеств и свидетельств, приурочиваемых им к Мухаммеду, а ограничивается общими рассуждениями об абсурдности предположения, будто предшествовавшие Мухаммеду пророки могли обойти молчанием предстоявшее пришествие его, и отсылает Ибн ал-Манӣʿа к соответствующей (четвертой)[3] главе своего трактата «Об истинной вере». Этим и объясняется желание Ибн ал-Манӣʿа, который, как мы видели, по собственному его признанию, только с большим трудом усваивал себе доводы шейха Зийāдэ, получить от него сводку всех этих пророчеств. Шейх в своем ответе на этот вопрос и приводит все эти свидетельства и пророчества. В содержании 73-го вопроса, приводимого в перечне вопросов,[4] составитель рукописи K_4 насчитывает всего пятнадцать таких пророчеств, в четвертой главе трактата «Об истинной вере» их приведено всего одиннадцать; все они, конечно, повторены в ответе на 73-й вопрос, но прибавлено ли к ним действительно еще два новых пророчества, судить трудно, так как значительная часть этого ответа приходится на отсутствующие в нашей рукописи стр. 217—222; заканчивает его шейх Зийāдэ следующими строками, служащими как бы заключением ко всему посланию:

فهذه المذكورات جميعها اذا امعن النظر فيها اولو الالباب الحصيفه والعقول السليمة بعد مراجعتهم الشهادات و البينات على مواضعها وعلى اصلها بالعبرانى و اليونانى يرونها تكفى لاقناع كل فريد غير عنيد ولان كنت تركت الكثير من امثالها وان يعترفوا معنا ويشهدوا بان لا الاه الاّ الله وان محمدًا رسول الله [5] وانه هو الرسول الصادق خاتم الانبيا والمرسلين صلى الله عليهِ وسلّم وعلى آلهِ واصحابه اجمعين

Если люди рассудительные и здравомыслящие внимательно разберутся во всем вышеизложенном, сличив эти свидетельства и доказательства с соответствующими текстами и с их подлинником, как на еврейском, так и на греческом языке, то они убедятся в том, что этих свидетельств, хоть я многие из них и опустил, вполне достаточно для того, чтобы удовлетворить всех желающих, не упорствующих, и заставить их вместе с нами признать

[1] Стр. 62,1-5.

[2] Стр. 211,15—224,16.

[3] М стр. 38—87; Т л. 20^a,16 — л. 42^b,19.

[4] Стр. 18,18—19,4.

[5] Вторая часть символа веры пропущена в тексте и приписана на полях.

и засвидетельствовать, что нет божества кроме аллāха и что Мухаммед посланник аллāха, что именно он посланник истинный, последний из пророков и посланников, да благословит аллāх и да приветствует его, его семью и всех его сподвижников!

Затем[1] автор представленной рукописью K_4 редакции послания приводит ответ Ибн ал-Манӣ'а, почему то включенный им в перечень вопросов в качестве 74 вопроса.[2]

صورة تشكر من ابن المنيع الى الشيخ زياده رحمهما الله تعالى

شكرًا لمن اوهبك تلك النعم الجسيمة وحمدًا لمن لا يبخل فى ادا العطايا الثمينة ومجدًا للذى جعلك كقارورة عطر ناردين تنعش قلوب ذوى العقول السليمه اذ انك صرت وسيطًا لانتعاش فوادى ونشلتنى من وهاد الالحاد بعد موتى يا عمدة العلما المدققين العظام وقدوة الجهابذة المحققين الفخام وفضلك لم انساه (sic!) على الدوام ابدًا مورثًا اياه لمن يبغَى الحياه بعدك سرمدًا ثم من بعد ذلك قصدت ان احرر لك ما قد وعيته من تعليمك وابسط لدى الملأ جميع ما تصببتُ بهِ من تنغيمك لكى يترنموا فيهِ شاكرين لعزته تعالَى خير المنعمين ويفهموا ان من جراه اسلمتُ اسلامًا حقيقيا قوليًا وفعليًا وفكريًا وقد اقنعت ضميرى بعشره ضوابط شرعيه وتيقنت ان من يخالفها هو للحق جاحد ببينات محكمه[3]

БЛАГОДАРНОСТЬ ИБН АЛ-МАНӢ'А ШЕЙХУ ЗИЙĀДЭ, ДА ПОМИЛУЕТ ИХ ОБОИХ АЛЛĀХ

Благодарение тому, который сподобил тебя этих великих милостей! Хвала тому, кто не скупится на драгоценные дары! Слава тому, который уподобил тебя сосуду с благоуханием нардовым, возвышающим сердца здравомыслящих! Ведь ты стал тем посредником, благодаря которому воспрянула моя душа, и ты извлек меня, уже мертвого, из бездны ереси. О, опора проницательных великих ученых и вождь настойчиво и убедительно выявляющих истину! Никогда, во веки не забуду я твоего благодеяния и после тебя постоянно буду передавать его тем, кто будет искать жизни (вечной)!

Затем, после этого я намерен написать тебе о том, чем я обогатился, благодаря твоим поучениям, и изложить к сведению всех людей то, чем я полон, благодаря твоим напевам, с тем чтобы и они воспели об этом, воссылая благодарность славе всевышнего, лучшего из благодетельствующих, и поняли, что его милостию я принял ислам и принял ислам воистину, словом, делом и помышлением. Душу свою я успокоил десятью соответствующими священному закону основными положениями и, на основании незыблемых доказательств, пришел к убеждению, что всякий, кто их отвергает, отрицает истину.

Затем,[4] приводятся эти десять основных положений, вытекающих из обоих сочинений шейха Зийāдэ. Первые пять представляют собой сжатую передачу содержания пяти глав трактата «Об истинной вере»: 1) об

1 Стр. 224,7—239,10.

2 Стр. 19,5 сл.

3 Стр. 225,17; в ркп. محكيه.

4 Стр. 225,18—238,19.

отрицании божественной природы Иисуса, 2) о том, что чудеса Иисуса не доказывают его божественной сущности, так как другие пророки творили еще более замечательные чудеса; 3) опровержение клеветнических утверждений христиан, будто Мухаммед совершал предосудительные поступки; 4) о заключенных в книгах Ветхого и Нового завета пророчествах о пришествии Мухаммеда; 5) о противоречиях в книгах Ветхого и Нового завета, свидетельствующих о том, что эти книги подверглись искажениям.[1] Остальные пять «положений» являются выводами из настоящего послания; начало шестого «положения» определенно говорит об этом: قد تعلمت من كتابك هذا

Подробно изложив и развив эти основные положения свои, Ибн ал-Манӣʿ так заканчивает свое благодарственное послание:

والنتيجه من هذا جميعه ان هذه العشرة ضوابط التى شرحتها من خلاصة كتابيك هى بحمد الله التى قادتنى ان اكون مسلمًا مومنًا واحوجتنى والزمتنى بان اقول باعلا صوتى اشهدُ ان لا الاه الّا الله واشهدُ ان محمّدا رسول الله صلى الله عليهِ وسلّم وعلى آله واصحابه اجمعين امين

А результат всего этого тот, что именно эти десять основных положений, которые я извлек из квинтэссенции твоих двух книг, хвала аллаху, и привели меня к тому, что я стал мусульманином правоверным, и заставили и принудили меня возгласить во весь мой голос: «я свидетельствую, что нет божества, кроме аллāха, и свидетельствую, что Мухаммед посланник аллāха, да благословит аллāх и да приветствует его, его семью и всех его сподвижников! Аминь.

Что касается до особенностей правописания рукописи K_4, то они в общем те же, что и в рукописях K_1 и K_3; отмечу окончания ـه и ـا вм. обычного ـة и ـاء наряду с сохраняемым очень часто обычным написанием их; изредка ـت вм. ـة;[2] ـى вм. ـاء в недостаточных корнях с коренным ى, как например, ابقىَ[3] и اخفىَ[4] вм. ابقاء и اخفاء, но за то от корня علو превосходная степень اعلا[5] вм. اعلى; постановку хамзы не над элифом, а рядом с ним, как, например: انباءوا[6] вм. انبأوا; начертание ىَ

[1] Более подробную характеристику содержания пяти глав трактата «Об истинной вере» см. в статье А. Е. Крымского, Древности восточные, М. 1907, т. III, вып. 1, стр. 97.

[2] Напр.: استقامت (стр. 200,16); اشعت (стр. 3,16).

[3] Стр. 228,1.

[4] Стр. 229,17.

[5] Стр. 239,5.

[6] Стр. 229,8.

вм. ى ـَـ, как напр.: приведенные выше ابقَى и اخفَى, المصطفَى,[1] يبغَى,[2] ماسس, موسَى,[3] نرَى;[4] сохранение أ после ـُـ, как напр.: ياكل,[5] вм. يُؤكل,[6] вм. موسس, مالف[7] вм. مؤلف, правда, наряду с обычным начертанием المولف;[8] довольно последовательную постановку ташдӣда не над удвоенной буквой, а над следующей за ней, как напр.: مثلّوه[9] вм. مثّلوه, سمىّ[10] вм. سمّى, تطلقّها[11] вм. تطلّقها, خصصّ[12] вм. خصّص и т. п.; довольно последовательную огласовку суффикса 3 лица м. р. هِ, когда он читается с ـِـ, как напр.: وجهِ,[13] عليهِ,[14] رسالتهِ[15] и т. п.

Что же касается до языка и стиля, ркп. K_4, то небрежность и, быть может, недостаточная грамотность переписчика не дают возможности составить себе точного представления о языке и стиле шейха Зийāдэ; не помогает и беглое сличение с наличными рукописями его трактата «Об истинной вере», так как и они написаны не очень тщательно и изобилуют несомненными описками. Откладывая, поэтому, вопрос о языке и стиле шейха Зийāдэ до более подробного обследования обоих его сочинений, ограничусь в данное время тем, что отмечу наиболее бьющие в глаза отклонения от классического литературного языка.

Так же, как и в других рукописях этого собрания, мы встречаемся с такими конструкциями, как قال (يقول) على انّ[16] вм. قال انّ, реже قال بانَ;[17]

1 Ibid.
2 Стр. 225,8.
3 Стр. 9,7.
4 Стр. 21,1.
5 Стр. 153,6.
6 Стр. 12,1.
7 Стр. 18,19.
8 Стр. 200,13.
9 Стр. 13,14.
10 Стр. 16,6.
11 Стр. 16,18.
12 Стр. 21,13.
13 Стр. 20,6.
14 Стр. 21,15.
15 Стр. 21,3.
16 Стр. 11,13; 29,17; 132,18; 138,2; ср. также стр.: قد تحققت على ان (229,7) и يدعون على ان (70,15 и 76,10).
17 Стр. 12,11 сл.

на ряду с более частым употреблением правильной конструкции, встречается усеченная форма несов. вида там, где должно стоять изъяв. накл., как напр.: تستشهدوها,[1] يروا[2] и لا يعتقدوه[3] и т. п.; после частицы انّ только первое из двух зависящих от нее слов, ставится в винит. падеже, как, напр.: انّ النبى محمد;[4] но с другой стороны, именное сказуемое ставится в винит. падеже там, где в настоящем времени отсутствует связка в виде глагола كَانَ, как, напр.: ان داعيكم قاصرًا.[5] Встречаются и в ркп. K_4 отклонения от литературного языка в сторону разговорного, как напр., употребление косвенного падежа мн. ч. мужского рода вместо именительного падежа, но в перемежку с правильным употреблением именительного падежа, иной раз рядом, на той же строке, что, быть может, указывает на некоторую неустойчивость и невыдержанность навыков переписчика, сбивающегося с правильной литературной речи; часто встречается و и ثمّ в значении ايضًا; один раз встречается форма يجى[6] и тоже один раз всего совсем вульгаризованная форма هلقدر[7] вм. هَذا القدر. Совсем не вяжется с арабским синтаксисом такое согласование глагольного сказуемого со своим подлежащим, как قاتجوا النصارى[8] и كانوا الاناجيل[9] и, с другой стороны, ان المسلمين تقول;[12] ان النصارى تدعى .... وترتضى;[10] المسلمون تعتقد[11] и равным образом неожиданно такое согласование, как تعتقد فيها النصارى بقولها[13] или والاناجيل ايضًا كانوا متفردين وقد اجمعوا.[14] Сочетание لم انساه[15] при-

[1] Стр. 7,15.
[2] Стр. 14,7.
[3] Стр. 79,17, но на той же строке ولا يرضون.
[4] Стр. 6,14; ср. также K_3, стр. 7,16: ان حامًا ابو كنعون.
[5] Стр. 5,4; ср. также K_3, стр. 9,7 сл. ان لعنة كنعان ...... اما ظلمًا او تزويرًا; ср. еще М стр. 34,5: ومثل ذلك فى القران العظيم и стр. 36,6 сл.: وامثال ذلك فى التوراه كثيرًا كثيرا.
[6] Стр. 2,9.
[7] Стр. 63,5.
[8] Стр. 16,6.
[9] Стр. 17,4 с последующим كثيرة (sic) عدتهم.
[10] Стр. 16,15 сл.
[11] Стр. 13,9.
[12] Стр. 14,14 сл.
[13] Стр. 10,13
[14] Стр. 49,5 сл.
[15] Стр. 225,7.

ходится считать, очевидно, опискою, как и مسكوبين[1] вм. مصكوبين и ряд других описок в нумерации вопросов, отмеченных уже выше.

Не делая по указанным выше причинам никаких определенных выводов относительно языка заключающегося в ркп. $К_4$ трактата, позволю себе лишь высказать предположение, не объясняются ли некоторые шероховатости стиля тем обстоятельством, что, как корреспондент шейха Зийа̄дэ ибн ал-Манӣʿ, так и сам шейх и переписчик рукописи не были природными арабами?

В заключение считаю нужным отметить, что в дополнение к тем данным, которые можно извлечь из трактата «Об истинной вере», рукописи $К_1$, $К_3$ и, в особенности, $К_4$ проливают тоже некоторый свет на личность автора этого трактата, шейха Зийа̄дэ б.-Йах̮йа̄. До сих пор о нем было известно лишь то, что о нем сообщил акад. А. Е. Крымский в упоминавшейся уже статье,[2] а именно, что он был по происхождению сириец и жил, вероятно, в конце XVIII в. н. э., ибо Х̮а̄джӣ-Х̮алӣфа (XVII в.) о нем еще не упоминает, а сам шейх Зийа̄дэ в своем трактате говорит о типографиях в Турции, как о чем то общеизвестном. Мы к этому можем еще прибавить, что шейх Зийа̄дэ до принятия ислама исповедывал христианство, как можно заключить из введения к трактату «Об истинной вере»[3] и из заключения к «Ясным ответам»;[4] этим обстоятельством, быть может, объясняется и то, что шейх Зийа̄дэ неточно цитует даже общеизвестные места из Корана.[5] Повидимому, шейх Зийа̄дэ принадлежал даже к числу представителей христианской богословской науки, так как иначе трудно было бы объяснить его глубокую начитанность в книгах Ветхого и Нового завета, которые он сплошь и рядом цитует на память; при этом, хорошо помня и все параллельные места, он делает к цитатам соответствующие добавления.[6]

Затем, шейх Зийа̄дэ цитует книги Ветхого и Нового завета не только по арабскому переводу, но и по еврейскому подлиннику, приводя иной раз и

[1] Стр. 63,6.

[2] Древности Восточные, т. III, вып. 1, стр. 91.

[3] Ркп. М стр. 4,15—6,2.

[4] Ркп. $К_4$, стр. 224,7 сл.

[5] Кор. 9,36 (ркп. М стр. 78,5 сл.) и Кор. 12,2 ($К_3$ стр. 7,2 сл. и стр. 38,6).

[6] Ср. ркп. М стр. 22,20 сл., где автор, цитируя евангелие от Иоанна гл. 10, ст. 34, прибавляет несколько слов из параллельного места — Псал. 81, ст. 6.

самый еврейский текст в арабской транскрипции.[1] Сопоставляет он также, в своих выводах, еврейский подлинник библии с греческим переводом LXX толковников[2] и с талмудом;[3] пользуется шейх Зийāдэ для своих выводов и латинским переводом вульгаты, на которой он ссылается в своем трактате «Об истинной вере».[4] Та легкость, с которою шейх Зийāдэ сличает и сравнивает тексты книг Ветхого и Нового завета на еврейском и греческом языке, заставляет предполагать в нем довольно солидное знакомство с этими языками. И действительно, мы видим, что он при толковании отдельных еврейских слов ссылается на еврейские словари корней[5] и пытается дать своеобразное толкование слову *йахӯдӣ* (*йаӯдӣ*), исходя из нарицательного значения его, и переводит его на арабский язык через Ҳамӣд = Муҳаммед.[6] О знакомстве шейха Зийāдэ с греческим языком свидетельствует его толкование слова *ὁ μικρότερος* (اوميكروتيروس)[7] при чем он ссылается на греческих ученых грамматиков (علما الغراماتيك والنحو).[8]

Шейх Зийāдэ, видимо, хорошо знаком с историей христианской церкви, постановлениями церковных соборов и творениями отцов церкви;[9] знаком он не только со старыми, но также с новейшими по тому времени течениями в христианстве, как напр., с сектой унитариев.[10]

Характер полемических приемов шейха Зийāдэ в достаточной мере обрисован акад. А. Е. Крымским в упоминавшейся уже статье,[11] довольно ярко он выражен и в тех извлечениях из трактата «Об истинной вере», которые были напечатаны в ЗВО.[12] Акад. А. Е. Крымский, конечно, прав, утверждая, что этот трактат обращик мусульманской апологетики еще старого типа,[13] но все же нужно отдать должное шейху Зийāдэ и признать,

1 Ср. ЗВО XXIV, стр. 12 и 15 (ркп. M стр. 62 и 67).

2 K_3, стр. 13,3 сл.; 14,12 сл.; 15,7 сл.; ср. выше стр. 777.

3 K_3, стр. 13,12; M стр. 120,14.

4 M стр. 64,21; ср. ЗВО XXIV, стр. 21.

5 M стр. 64,2.

6 M стр. 64,4—66,7; ср. ЗВО XXIV, стр. 20 сл. В одном месте (M стр. 85,7 сл.) глоссатор нарочито оговаривает, что перевод сделан точно, без ошибок, непосредственно с еврейского подлинника.

7 M стр. 87,4 сл.

8 Ibid.

9 M стр. 10,1 сл. и 24,3 сл.

10 M стр. 10,8 сл.; автор называет их здесь الموحدون, а глоссатор по этому поводу высказывает наивное предположение: ربما ان مثل هولاء كان يمدحهم القران الشريف.

11 Древн. Вост., III, 1, стр. 91—98.

12 Т. XXIV, стр. 11—28.

13 О. с., стр. 97.

что он, приняв ислам, подходит к его защите и к полемике против христианства во всеоружии основательного знакомства с христианским вероучением и его обоснованием. При таких условиях шейх Зийа̄дэ, естественно, мог стать центром движения от христианства к исламу, и в известных кругах его трактат «Об истинной вере» должен был пользоваться большою популярностью.

Что это так и было, об этом свидетельствует тот факт, что из этого трактата было сделано извлечение, содержащееся в ркп. K_3, и что на него ссылались другие апологеты ислама,[1] а равно и то обстоятельство, что, как мы видели выше,[2] существовали по меньшей мере две редакции трактата, обе с большим количеством глосс, частично, последовательно вносившимися переписчиками трактата, что в свою очередь свидетельствует о том, что трактат часто переписывался. В связи с этим понятно, что Ибн ал-Манӣʿ, поколебавшись в христианской вере, обратился за разрешением своих сомнений именно к шейху Зийа̄дэ.

Такая популярность шейха Зийа̄дэ и его направленных против христианства полемических сочинений, естественно, не могла не обеспокоить представителей христианской церкви, и они, очевидно, в целях подготовки возражений, знакомились с ними и переписывали их для себя.[3] Насколько серьезное значение в христианских кругах придавали проповеди шейха Зийа̄дэ, видно из того, что автор одного антиисламского трактата حسر اللثام عن الاسلام («Снятие покрова с ислама»), относящегося примерно к той же эпохе, к первой половине XIX в. н. э.,[4] говоря о том, что мусульмане, ныне лишенные возможности, как в прежнее время, насильно приобщать людей к исламу, принялись смущать и соблазнять людей специально составляемыми для этой цели трактатами, из авторов таковых по имени называет лишь шейха Зийа̄дэ, очевидно, как самого опасного:[5]

[1] K_1, л. 3^b,8 и л. 12^a,6; ср. выше, стр. 766.

[2] Стр. 778 сл.

[3] Ркп. M переписана христианином (ابرهيم بن يوحنا صروف الدمشقى) и датирована христианской эрой — 1862 г. (M стр. 139, приписка); как мы видели, и ркп. K_4 была переписана христианином (ср. выше, стр. 781).

[4] Имеющаяся в моем распоряжении рукопись датирована 26-м рамаḍа̄на 1285 г. х. = 5-е января 1869 г. н. э.; имя автора в рукописи не названо; для него оставлен пробел (стр. 8,4-6): اسمه ... بن ....بن ....المعروف....ولد سنة ثلاث وعشرين وثمانميه بعد الالف; дата рождения автора — 1823 г. н. э. Пользуюсь случаем выразить искреннюю благодарность А. Ф. Хашабу, в свое время любезно предоставившему в мое распоряжение эту рукопись; за его отъездом в Персию я был лишен возможности вернуть ее ему.

[5] Ркп. стр. 4, 17—5,4.

.. ذلك حيث انحطت شوكتهم ونبا حسامهم و راءوا غير قادرين كما كانوا سابقًا
يدعون الى الدخول فى دينهم قهرًا بحد السيف وسوط العذاب فشرعوا يدسون
الكتب الى الجهلة تاليفًا لقلوبهم ومن ذلك كتاب البحث الصريح والاجوبة الجلية
وهذه حيلة نراها جديدة منهم خلافا لعوايد سابقتهم.

Та страстность, с которою автор обрушивается на шейха Зийāдэ и подобных ему писателей-апологетов ислама, заставляет предполагать, что с ним велась ожесточенная борьба со стороны христианского духовенства, быть может, вплоть до уничтожения рукописей его сочинений, и не этим ли приходится объяснить тот факт, что популярные, повидимому, работы шейха Зийāдэ до сих пор представлены одна — всего одною рукописью K_4, а другая — двумя (M и T), при чем и переписчик ркп. K_4, и переписчик рукописи M — христиане.[1]

А. Шмидт.

[1] Интересно отметить, что рукопись только что упомянутого антиисламского трактата, судя по дате, переписана рукою мусульманина.

Персидский „тафсӣр“ Табарӣ

Область мусульманской экзегетики является одной из наименее привлекающих внимание исследователей персидской литературы. Помимо авторов каталогов рукописей, интересовавшихся этим отделом персидской литературы постольку, поскольку требовала этого поставленная ими задача, первым, насколько известно, был Э. Броун, подробно обследовавший один из древнейших и весьма интересный комментарий на Коран, хранящийся в библиотеке Кембриджского университета и датированный 628 г. х., т. е. 1231 г. н. э.[1]

Центр тяжести в этом образцовом описании лежит в грамматических и лексических особенностях языка данного комментария, и результаты, полученные Э. Броуном, являются, конечно, ценным материалом для истории раннего периода новоперсидского языка, до сих пор за скудостью подобного рода материалов недостаточно полно освещенной. Между тем, помимо абсолютной ценности, которую представляют для филолога в указанном отношении в частности персидские комментарии на Коран, в особенности древнейшие, как всякий литературный памятник, не малый интерес и для социолога являет собою ряд существующих, идущих из разных эпох «тафсӣров» на арабском и персидском языках.

Дело в том, что комментатор в своем объяснении текста Корана неизбежно отражает в большей или меньшей степени взгляд той идеологической среды, к которой он принадлежит, будь то одна из ортодоксальных мусульманских школ или же иное религиозно-философское направление, тем

[1] E. G. Browne. Description of an old Commentary on the Kur'án. JRAS, July 1894, pp. 422—524; A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge. Cambr. 1896, pp. 13—37.

самым вскрывая наличие группировок или даже классов, участвующих в общественной жизни определенной страны мусульманского Востока. Таким образом изучение подобного рода литературных памятников с указанной точки зрения, в их хронологической последовательности, должно дать новый материал для истории общественной жизни на Востоке, о которой, как и об экономике Востока, до сих пор к сожалению, мы так мало знаем, так что появление новых комментариев или находка новых, ценных в том или ином отношении, списков уже существующих заслуживает полного внимания.

Как известно древнейшим комментарием Корана на персидском языке считается перевод с арабского «тафсӣра» Абӯ Джа'фара Мухаммада ибн Джарӣра ат-Табарӣ, сделанный в Бухаре спустя несколько десятков лет после смерти автора (923 г. н. э.) по поручению саманидского эмира Мансӯра ибн Нӯха (961—976 гг.) со списка специально доставленного из Багдада, с одобрения и под наблюдением целой комиссии из тогдашних выдающихся теологов Средней Азии. По распоряжению этого же самого эмира был сделан перевод на персидский язык знаменитой «Летописи» того же автора; так сказать «историзм» автора проявился и в его неисторическом труде — комментарии Корана, где он всего охотнее комментирует и поясняет упоминаемые в Коране исторические события. Самым старым списком персидского «тафсӣра» Табарӣ считался до последнего времени экземпляр (лишь один первый том), принадлежащий Парижской национальной библиотеке, датированный 1210—1225 гг. н. э. и писанный в Азарбайджане;[1] вторым по древности являлся также первый том, принадлежащий Бенгальскому азиатскому обществу в Калькутте, написанный предположительно в конце VII или в начале VIII в. х. и происходящий возможно из Хорасана;[2] наконец, самый поздний, повидимому неполный, датированный 1478 г. н. э., изготовленный в Индии, в Джанпуре, и хранящийся в Британском музее.[3] В недавнее сравнительно время в Персии был обнаружен четвертый экземпляр «тафсӣра» Табарӣ на персидском языке, по древности и полноте стоящий впереди трех упомянутых списков; найден был он при следующих обстоятельствах. В мае 1926 г. министерствами народного просвещения

[1] E. Blochet. Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale. Paris. MDCCCC V, № 25, pp. 16—17.

[2] W. Ivanow. Concise descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1924, pp. 462—463.

[3] Ch. Rieu. Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, I, p. 8—9.

и финансов Персии для обследования состояния усыпальницы (ḃuqʻá) шейха Сафӣ-ад-Дӣна в Ардабӣле и находящихся в ней археологических и художественных ценностей — древней фаянсовой посуды, старых текстилей, ковров и рукописей — была командирована коммиссия из трех лиц — двух представителей вышеупомянутых министерств и известного немецкого археолога Е. Херцфельда. Помимо некоторого количества предметов материальной культуры, уцелевших от щедрых пожертвований эпохи сефевидов и десятка прекрасных списков произведений Фирдоусӣ, Низāмӣ, Саʻдӣ и др., один из членов этой коммиссии, Сейид Абдуррахӣм Хальхāлӣ,[1] среди наваленной в углу заброшенного, темного и сырого помещения груды бумажного хлама — разрозненных рукописей и отдельных их листов с великолепными иногда «унванами», обнаружил пять хорошо сохранившихся томов персидского «тафсӣра» арабского историка; остатки совершенно истлевшего шестого тома валялись здесь же. Доставленный в Техеран этот «тафсӣр» пополнил собою небольшой пока состав «национального» музея Персии.[2]

Приоритет возможного в будущем издания вновь найденного списка нашедший оставил за собой,[3] составление же подробного описания взял на себя известный уже молодой персидский ученый Саʻӣд-и-Нафӣсӣ; поэтому самому, а так же ввиду кратковременности моего пребывания в Техеране летом 1927 г. я ограничился лишь самыми необходимыми изысканиями для предварительного ознакомления всех интересующихся историей персидской литературы.

Вновь найденный экземпляр «тафсӣра» Табарӣ заключает в себе тома I—IV и VI, размером 30 × 40 *см*; переплеты отсутствуют у I и III т.; входной лист потерян лишь в первом томе, в прочих томах входные листы украшены заглавными виньетками (sа̄re loŭḃ) в характерном стиле, соответствующем эпохе написания и известном уже нам по другим литературным памятникам, списанным в эту эпоху; бумага тряпичная, так называемая

[1] Сейид Абдуррахӣм Хальхāлӣ, ученый издатель вышедшего в Техеране в 1927 г. из печати дивана Хāфиза, является незаурядным знатоком персидской и арабской литератур, знакомым с европейскими методами историко-литературных исследований и обладателем ценной библиотеки, в которой находятся редкие и древние списки персидских и арабских сочинений, напр. превосходно сохранившийся диван поэта ал-Ахталя, писанный в 499 г. х., т. е. в 1105—1106 г. н. э.

[2] «Armaghān», год VII, вып. 6—7 (октябрь — ноябрь 1926 г.), стр. 400; газета «Šafaq-i-Surx» № 676 от 26 I 1927.

[3] «Armaghān», ibidem.

*

«ханбалыкская»; количество строк в среднем колеблется от 15 до 17; общее количество листов 1834; почерк — крупный старинный «насх». Первый лист начинается с recto: ...گرد کردند از شهر بخارا جون فقیه ابو
بکر بن احمد بن حامد و جون خلیل بن احمد السجستانی و از شهر بلخ ابو جعفر
بن محمد بن علی از باب الهند و فقیه الحسن بن علی مدوس را و ابو الجهم خالد
بن هانی المتفقّه را و از شهر سمرقند و از شهر سبیجاب و فرغانه و از هر شهری کي
بوذ در ماورا النّهرْ و همه خطها بداذند بر ترجمه این کتاب کي این راه راست
است بس بفرموذ امیر سید ملك مظفر ابو صالح این جماعت علما را تا ایشان از
میان خویش هر کدام فاضل تر و عالم تر اختیار کنند تا این کتاب را ترجمه کنند
بس ترجمه کردند و این را بیست مجلد ساختند از جمله این جهارده مجلد فرو
نهاذند هریکی نیم سُبع تا جملۀ همه تفسیر قران باشذ از بس وفات بیغامبر
علیْه السلام تا ان که کي محمد بن جریر ازین جهان بیرون شذ و ان اندر سال
سیصذ و جهل و بنج بوذ از هجرت بیغامبر علیْه السلام و شش مجلد دیکر فرو نهاذند
تا این بیست مجلد تمام شذ و تفسیر قران ...ران [1] بیغامبر کي بوذند از بس او
و قصها امیران مومنان کي بوذند تا بذین وقت (f. 1v) یاذ کردیم اندر هفت مجلد
هر مجلدی یك سُبع تخفیف را و بالله التوفیق والعصمة ... «собрали из города Бухары (таких) как законоведа Абӯ Бекра ибн Ахмада ибн Х̄амида и как Халӣля ибн Ахмада ас-Сиджистāнӣ, и из города Балха Абӯ Джа‘фара ибн Мухаммада ибн Алӣ (происхождением) из Бāб-уль-Хинда, и законоведа аль-Хасана ибн Алӣ ... и Абӯ-ль-Джахма Х̄алида ибн Х̄āнӣ аль-Мутафаккиха, и из города Самарканда и из города Исфӣджāба и Ферганы и из каждого города, который находился в Мавераннахре; и все они дали (разрешительные) надписи для перевода этой книги, (заявив) что это путь правильный. После этого приказал эмир Сейид Малик Музаффар Абӯ Сāлих [2] этому собранию ученых, чтобы они избрали из своей среды каждого, кто образованнее и ученее, для того, чтобы те перевели эту книгу. После этого те перевели и этот (перевод) сделали они в двадцать томов; из всей совокупности этих (томов) они положили четырнадцать томов, каждый (в) поло-

[1] Так в тексте; быть может надо читать: اصحاب و یاران.
[2] Саманид Мансӯр ибн Нӯх.

вину одной седьмой (Корана), чтобы совокупность всех (их) была «тафсӣр»'ом Корана со (времени) после смерти посланника (божия) да будет над ним мир! до того времени, когда Мухаммад ибн Джарӣр из этого мира ушел, а это было в 345 году от «хиджры» посланника (божия) да будет над ним мир!

И шесть других томов они положили, так что этот (перевод) закончен был в двадцати томах. И «тафсӣр» Корана (товарищей и) друзей посланника (божия), которые были после него, и рассказы о повелителях верующих, которые были до этого (настоящего) времени, мы изложили в семи томах, каждый том в одну седьмую (Корана) ради сокращения; и у бога помощь и безгрешность!».

Далее золотыми чернилами выведено заглавие следующей главы: بدانستن فضل قرآن.

Содержание ближайших ff.:

f. 2ʳ: قصه جمع کردن قرآن

f. 2ᵛ: عَدَد سورتها مکّی

f. 3ᵛ: عَدَد سورتها مکّی

عَدَد سورتها و آیتها و کلمتها و حروفها

f. 4ʳ: سورة فاتحة

На f. 1ʳ, внизу, слева по диагонали — **приписка другою рукою:**

صد و هشتاد سال است از ان زمان تا با این عصر یکانه دهر سلطان المشایخ و العارفین شیخ صفی الحق و الملت و الدین.

Порядок толкования: под каждым словом выписанной целиком суры Корана дается его персидский эквивалент в диагональном направлении; вслед за окончанием текста суры идет само толкование, состоящее в объяснении отдельных пассажей (не стихов), содержащих какой-либо законченный рассказ, напр. о Моисее, сыне Имрана, и др.

Последний исходный лист тома VI содержит на recto, в золоченом обрамлении обычную концовку (колофон) на арабском языке: تمت بحمد الله تعالی و حسن توفیقه و وقع فی سبعه اجزا و فرغ من کتابة جمیع القران و

تفسيره و القصص العبد الضعيف الراجى المحتاج الى رحمة الله تعالى و غفرانه المقر بذنوبى اسعد بن محمد بن ابى الخير بن احمد بن ابى الحسين (الخير؟) بن سهلويه اليزدى غفر الله لصاحبه و لكاتبه و لقارئه و لمن نظر فيه و لجميع المومنين و المومنات و المسلمين و المسلمات برحمتك يا ارحم الراحمين فى ربيع الاول من سنه ست و ستمايه

Из только-что приведенного колофона явствует, что данный экземпляр персидского комментария Табарӣ закончен переписыванием в месяце I Рабӣʿ 606 г. х., т. е. в сентябре 1209 г. н. э., место написания же не указано, но основываясь на вышеприведенной приписке на f. 1r, можно предположить, что настоящий «тафсӣр» уже ряд веков находился в Ардабӣле, в Азарбайджане, и там же, в Азарбайджане, как и парижский экземпляр, был написан.

К золоченому обрамлению, содержащему колофон, как бы привешено вертикальными сторонами своими второе такое же, но меньших размеров, и заключает в себе следующую приписку мастера, трудившегося над позолотой и разрисовкой книги, почерком того же стиля: فَرَغ من تذهيب هَذَا المصحف و تنقيشه ضحوه يَوْم السّبت العاشر من شهر الله الاصم رجب من ثمان و ستمائه العبد المذنب الراجى الى رحمة الله و غفرانه احمد بن ابى نصر بن ابى العمر بن عسق؟ حامدا لله تبارك و تعالى و مصلّيا على نبيّه غفر الله لمن نظر فيه استغفر الله لصاحبه و كاتبه و مذهّبه, т. е. указанная работа была закончена 11-го Раджаба 608 г. х. или в декабре 1211 г. н. э.

В языке и орфографии настоящего списка, при том беглом просмотре, который оказался для меня возможным, замечаются присущие данной эпохе особенности, уже отчасти известные по имеющимся в Европе памятникам персидской литературы соответствующего времени, но разумеется окончательное суждение об этом списке, ценном по полноте, возможно будет лишь после детального анализа формы и содержания, который, надо надеяться, с успехом выполнят научные силы возрождающейся Персии, строго придерживаясь методов, выработанных современной филологией.

А. Ромаскевич.

СПИСОК
НАУЧНЫХ РАБОТ ИГНАТИЯ ЮЛИАНОВИЧА КРАЧКОВСКОГО
1904—1929

В настоящий список вошли научные работы, опубликованные И. Ю. Крачковским за время с 1904 по декабрь 1929 включительно. Редактированные им работы и переводы упоминаются только в том случае, если они сопровождаются специальными предисловиями или статьями редактора. Работы расположены в хронологическом порядке, по годам выхода в свет отдельной работы или номера периодического издания, в котором работа была помещена. В пределах года не всегда было возможно точно установить хронологически порядок появления работ. По возможности указывалось и время написания работы, — эта дата помещена в квадратных скобках после заглавия или названия периодического издания, где работа напечатана. После названия работы помещены переводы, рецензии и наиболее подробные изложения содержания работы. В конце списка помещено перечисление (в хронологическом порядке) главнейших статей, дающих биографические сведения об И. Ю. и систематический обзор его научных работ. К списку приложен указатель.

1904

1. *Рец.:* Новый труд по истории мусульманства. С. Глаголев, проф. Ислам. Св. Троицкая Сергиева Лавра. 1904. — ТВед №№ 161 и 164; отд. отт. 19 стр. [СПб. 20 X 1904].

1907

2. *Рец.:* Georg Graf. Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte des Vulgär-Arabisch. Lpz. 1905. — ЗВО XVII, 0198—0207 [СПб. XII 1906].

3. Arabica (библиографический отчет о 39 работах). — ВВр XIII, 692—711 [СПб. XII 1906].

1908

4. Поэтическое творчество Абӯ-л-ʿАтāhии [ок. 750—825 г.].—ЗВО XVIII, 73—112 [СПб. IX 1906].

4а. К статье «Поэтическое творчество Абӯ-л-ʿАтāhии». — ЗВО XVIII, 0208—0210.

5. Арабская версия «псалий» Такла-Хайманоту. — ЗВО XVIII, 041—044 [СПб. VI 1907].

Selbstanz. BBp XIV, 657.
Рец.: P. Peeters, AB XXVII, 478—480.

6. Христианско-арабская литература. Статья проф. К. Брокельмана. Перевод с предисловием. — ХрЧт 1908, январь, 132—141 [Конец VII 1907].

Selbstanz. BBp XIV, 648—649.

7. *Рец.:* Paul Peeters. Une version arabe de la Passion de Sainte Catherine d'Alexandrie. AB XXVI, 5—32. — ЗВО XVIII, 0106—0113 [Гатчина VII 1907].

8. Список трудов бар. Виктора Романовича Розена. — ИАН 1908, 175—182; ЗВО XVIII, прил. 39—48 (перепеч. с дополн.) [13 XI 1907].

9. Памяти барона В. Р. Розена. — ТВед 1908 № 22; отд. отт. 11 стр. [12/13 I 1908]. Перепеч. ПТК XIII, 5—10.

1909

10. Arabica (отчет о 38 работах).—BBp XIV, 648—661 [Бейрут IX 1908].

11. Арабский перевод Илиады. — Гермес, 1909, № 2, 37—42 [Осень 1908].

Рец.: G. Kampffmeyer, WI, 1928, XI, 174.

12. *Рец.:* Барон В. Р. Розен. Некролог, составил Н. Веселовский. СПб. 1908. ترجمة حياة البارون ف. ر. روزن (по-арабски). Mq 1909, XII, 292.

13. قصّة اعجوبة لرئيس الملائكة ميخائيل فى ارض فلسطين. Récit d'un miracle attribué à St. Michel d'après le Ms. de Gotha (p. 449) édité par—.Mq XII, 449—456.

Рец.: P. P(eeters), AB 1910, XXX, 111—112; cp. ib. 1913, XXII, 330. — A. E(hrhardt), BZ 1912, XXI, 305.

14. *Рец.:* Образцы современной арабской письменности. Издал и словарем снабдил А. Хащаб. СПб. 1908. منتخبات خطيّة لدرس العربيّة الكتابيّة (по-арабски). — Mq 1909, XII, 789—790.

Рец.: G. Kampffmeyer WI 1928, XI, 173—174.

15. Новозаветный апокриф в арабской рукописи 885—886 года по Р. Хр. — BBp XIV, 246—275 [V 1906].

Рец.: Heffening, OCh 1928, III s. t. II, 100—101.
Излож.: Graf. Christlich-arabisches. ThQ 1913, XCV, 164—165.

16. Арабская версия легенды о Талассионе. — ЗРГОЭ XXXIV, 1—12 [СПб. XI 1907].

Selbstanz. BBp XIV, 657.
Рец.: П. Ровинский, ИОРЯС 1910, XV, кн. 3, 324.
Излож.: J. Schick, Corpus Hamleticum. Berlin, 1912 I, XII, 339; ibid. издание текста и перевод.

17. Арабский вопрос и русские симпатии. — СПб. Вед. 1909, № 146 (3 VII).

18. *Рец.:* A. Raad. La capitale de l'Ethiopie. Mq 1907, 89—93; le même. Un pélérinage à Dabra Libanos, ibid. 769—773 et XI, 1908, 92—98. — BBp XIV, 675.

19. *Рец.:* A. Rabbath. Un nouveau document du patriarche copte Gabriel VIII. Mq 1907, X, 534—540. — BBp XIV, 663.

1910

20. *Рец.:* كتاب الالفاظ الفارسية المعرّبة تاليف السيّد ادّى شير رئيس اساقفة سعرد الكلدانى بيروت سنة ١٩٠٨ — ЗВО XIX, 0102—0113 [Бейрут III 1909].

21. *Рец.:* Diwan d'as-Samaou'al d'après la récension de Niftawaihi, édité par le P. L. Cheikho. Beyrouth, 1909. — ЗВО XIX, 0114—0122 [Бейрут VI 1909].

22. Мутанабби' и Абӯ-л-ʿАлā'. — ЗВО XIX, 1—52 [СПб. XII 1907].

Рец.: Л. Шейхō, Mq XII, 873. — M. Hartmann, MO III. — А. Крымский Восточный Сборник. М. 1914, 72—73, 79.
Ср. F. Gabrieli. La vita di al-Mutanabbi. RStO 1926, XI, 34—36; id. Studi sulla poesia di al-Mutanabbi. RRAL 1927, serie VI, vol. III, 22—32.

23. Восточный факультет университета св. Иосифа в Бейруте (Из отчета о командировке). — ЖМНП 1910, февраль, совр. летопись, 49—87 [Бейрут V 1909].

Рец.: L. Ch(eikho), Mq 1910, XIII, 634—635. — А. Крымский. Арабская литература. М. 1911, 126—127. — G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 176.
Извлеч.: Обзор современной постановки изучения восточных языков за-границей. СПб. 1911, 235—242.
Использ.: СППО 1910, XXI, 442—446.

24. *Рец.:* А. Крымский. История Персии и ее литературы. М. 1909. تاريخ الفرس وآداب لغتهم والتصوّف عندهم (по-арабски). — А. Крымский. История Турции и ее литературы. М. 1910. تاريخ الترك وآداب لغتهم فى عهد عظمتهم (по-арабски). — Mq 1910, XIII, 232—233.

25. *Рец.:* К. Иностранцев. Персидская литературная традиция в первые века ислама. СПб. 1909. تأثير آداب لغة الفرس فى تآليف العرب فى صدر الاسلام (по-арабски). — Mq XIII, 1910, 392—394.

26. *Рец.:* Сказка о Камар-ез-земане. Издал М. Аттая. М. 1908. حكاية قمر الزمان (по-арабски). — Mq 1910, XIII, 315.

27. Русские писатели в арабской литературе (Библиографическая справка по поводу кончины гр. Л. Н. Толстого). — ВИЛ 1910, декабрь, 39—41 [14 XI 1910].

28. Легенда о св. Георгии Победоносце в арабской редакции. — ЖС 1910, XIX, вып. III, 215—232 [СПб. X 1910].

Рец.: P. P(eeters), AB 1912, XXXI, 102—103.—A. Ehrhardt, BZ 1912, XXI, 614.

1911

29. Ислам (Die Religion des Islams) И. Гольдциэра. Перевод И. Крачковского. Под редакцией и с предисловием прив. доц. А. Э. Шмидта. СПб. 1911 [I 1907].

Рец.: С(амойлович А. Н.) Новая русская книга об исламе. СПб. Вед № 130 (14 VI 1911). — Х. Бейдāс النفائس العصرية, 1911 № 8, 376. — Русские Ведомости, 1912, № 170.

30. Поэт корейшитской плеяды. — ЗВО XX, 197—210; отд. отт. 14 стр. 1911 [СПб. XII 1910].

31. Исторический роман в современной арабской литературе. — ЖМНП 1911, № 6 научн. отд. 260—288; отд. отт. 31 стр. 1911 г. [I 1911].

Рец.: Бейдāс, Х. النفائس العصريّة 1911, III, № 9, 423. — М. Н., Россия, 29 VI 1911. — G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 174—176.

Нем. перев. с предисл. и дополн. автора WI 1930, XII, 51—87.

32. Статьи и заметки в «Русской энциклопедии» изд. «Деятель». СПб. 1911, т. I: Абага, Абд-, Абд-ал-Ахад, Абдаллах, Абессиния (история), Абу, Абу-л-Касим, Абульфеда, Агада, Ага Мохаммед, Азим-хан, Азраил, Алеф, Аллах, Алмохады, Альвардт, Альфраганус, Амр (саффарид), Ансары, Арабский язык, Арабы, Аравия (история), Арамейский язык.

1912

33. Abū Ḥanīfa ad-Dīnawerī. Kitāb al-aḫbār aṭ-ṭiwāl. Préface, variantes et index, publiés par Ign. Kratchkovsky. Leide, 1912, 8⁰, 82 + ٩٤ [Осень 1911].

Рец.: L. Ch(eikho), Mq 1912, XV, 552. — M. Streck, OLZ 1913, 33—35. — D. M(argoliouth), JRAS 1913, 214—215. — C. Seybold, ZDMG 1913, LXVII, 538—543. — C. Brockelmann, LZ 1912, № 52. — (Anastase Carme) LA 1914, III, 382—383. — J. Halévy, RS 1912, XX, 200—201.

Ср. A. A. Bevan. Notes on certain passages of Ad-Dīnawarī. Le Muséon, III s. v. 1 (1915), 79—82.

34. Историк Египта Ибн-Тагрӣбердӣ как беллетрист. — ЗВО XXI, 016—022 [VII 1911].

35. Хамāса Бухтурй и ее первый исследователь в Европе. — ЗВО XXI, 022—033; отд. отт. 12 стр. 1912 [СПб. XII 1911].

36. *Рец.:* The Dīwān of Ḥassān b. Thābit, ed. by H. Hirschfeld. Leiden, 1910 — ЗВО XXI, 083—093 [Начало 1911].

37. Статьи и заметки в «Русской энциклопедии» изд. «Деятель». СПб. 1912 т. II: Аскеры, Асколи, Ассемани, Ассирийский язык, Ауренгзиб, Афганистан (история), Ахунд, Ахмед-Шах, Бабизм, Байрам, Баллян, Барбье де Менар, Бар-Гебрей, Бармекиды, Басра, Бассэ, Батюшков, Бахер, Бахира, Баязитов, Бейбарс, Бейдавий, Бейдас, Бен, Берлинер, Бет-Дин, Бехаизм.

38. *Рец.:* А. Г. Туманский. Арабский язык и кавказоведение. Тифлис, 1911. — МИ 1912, I, 237—243.

Рец.: M. Hartmann, WI 1913, I, 144.

39. *Рец.:* al Machriq. 1911 г. — МИ 1912, I, 243—247.

40. Из эфиопской географической литературы. — ХВ I, 127—145; отд. отт. s. tit. Памятники эфиопской письменности XI. Fragmenta geographorum aethiopicorum. Издание текста и перевод, 1912, 19 стр. [V 1912].

Рец.: K. Grass, TLZ 1914, 174—175.
Излож.: RStO 1913, VI, 264.

42. *Рец.:* Kitāb al-ʿUnwān par Agapius de Menbidj. Ed. etc. par A. Vasiliev. — ХВ I, 241—243 [СПб. 10 VII].

42. Из арабской печати Египта. — МИ 1912, I, 492—509 [СПб. VII 1912].

Рец.: F. S(chmidt), Isl. 1913, IV, 347—348. — M. Hartmann, WI 1913, I, 144. — G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 177—178.

43. Статьи и заметки в «Русской энциклопедии» изд. «Деятель» СПб. 1912, т. III: Бирун, Боабдиль, Болдырев, Болен, Болотов В., Борак, Ботта[2], Бохари, Будагов, Буиды, Буксторф, Бульмеринк, Бурда, Вааса, Вармунд.

44. К описанию рукописей Ибн-Тайфӯра и ас-Сӯлӣ. — ЗВО 1912, XXI, 95—115 [V 1912].

45. Касим Амин. Новая женщина. Перевод с 2-го арабского издания и предисловие. СПб. 1912 8⁰ XVII + 119 (Приложение к МИ за 1912 г.) [Мустамяки. Лето 1912 — Царское Село XII 1912].

Рец.: النفائس العصريّة 1913, V, 151—152. — F. Schmidt, Isl. 1915, VI 298—299. — G. Kampffmeyer, WI XI, 1928, 178—179.

1913

46. Статьи и заметки в «Русской энциклопедии» изд. «Деятель». СПб. 1913, т. IV: Векиль, Вели, Велид, Вениамин Тудельский, Веселовский,[7] Везир, Винклер, Витре, Восточный факультет,[2] Вуллерс.

47. بَرِيٌّ или بَرِيءٌ (Поправка к Concordantiae Corani arabicae, ed. G. Flügel pag. 28). — ЗВО XXI, 0129—0131 [Царское Село 16 IX 1912].

48. К истории и критике الرسالة الفلاحيّة Абӯ-л-'Алā'. — ЗВО XXI, 0131—0137 [Царское Село IX 1912].

49. Рассказ современника об ал-Халлāдже. — ЗВО XXI, 0137—0141 [Царское Село 24 IX 1912].

50. К истории севастийской епархии в IV в. — ХВ II, 154—155.

51. *Рец.:* Al-Machriq. Beyrouth, 1912, XV г. изд. — ХВ II, 156—160 [I 1913].

52. Статьи и заметки в «Русской энциклопедии» изд. «Деятель». СПб. 1913, т. V: Вюстенфельд, Газневиды, Галаха, Галеви,[2] Гамалиил, Гаммер-Пургшталь, Ганагид, Гвиди, Гебраизм, Гебраисты, Гезениус, Гершом бен-Иуда, Гимель, Гиргас, Глазер.

53. *Рец.:* Ш. Х. Сведан. История императорского православного Палестинского общества за 25 лет (на арабском языке). Бостон, 1912. — СППО 1913, XXIV, 553—555 [22 IX 1913].

54. Одна из мелькитских версий арабского синаксаря. — ХВ II, 389—398 [I 1914].

1914

55. Абӯ-л-Фарадж ал-Ва'вā Дамасский. Материалы для характеристики поэтического творчества. Пгр. 1914, стр. XII + 378 + ١٥٤. هذا ديوان شعر ابى الفرج محمد بن احمد الغسّانى الملقب بالوَأْوَاء الدمشقى جمعه و اعتنى بتصحيحه و طبعه و ترجمته الى اللغة الروسية نثرًا الفقير المقرّ بالعجز والتقصير اغناطيوس كراتشقوفسكى مدرّس العربية بالمدرسة الكلّيّة الامبراطوريّة فى بطرسبرج وقد طبع على نفقات قسم اللغات الشرقيّة من المدرسة المذكورة ‖ بمطبعة بريل ‖ فى مدينة ليدن المحروسة ‖ سنة ١٩١٤ المسيحيّة الموافقة لسنة ١٣٣١ الهجريّة — Издание Факультета Восточных языков И. Петроградского университета, № 41.

Рец.: А. Шмидт, ЖМНП 1915, № 8, Критика и библиография, 387—406. — D. S. M(argoliouth), JRAS 1915, 821—822. — K. V. Zetterstéen, MO 1918, XII, 171—172. — L. Ch(eikho), Mq 1924, XXII, 475. — عارف النكدى, RAA 1924, IV, 339—348. — L. Massignon, RMM 1924, LVII, 253. — 'И. И. Ма'лӯф, ал-Āсāр 1927, IV, 540—541. — W. Ebermann, Islamica 1927, III, 238—241. — C. Brockelmann, ZS 1928, VI, 5. — G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 170. — Th. Menzel, AO 1930 II, 56—63.

56. Письмо к Ахмеду Зекӣ по поводу его издания «Китāб ат-тāдж» ал-Джāхиза. — كتاب التاج فى اخلاق الملوك للجاحظ بتحقيق الاستاذ احمد زكى باشا القاهرة سنة ١٣٣٣ ه ١٩١٤ م. Арабское предисловие, 67—68 [Бейрут 12 II 1910].

57. Статьи и заметки в «Русской энциклопедии» изд. «Деятель», СПб. 1914, т. VI: Гой, Гольдциэр, Готвальд, Гоше,[3] Греп, Григорьев,[4] Гудеа, Гулагу, Гулам, Гуриды, Давид,[1] Дакики, Дамири, Дармстетер,[2] Дауд-Паша.

58. Статьи и заметки в «Русской энциклопедии» изд. «Деятель», СПб. 1914, т. VII: Делаттр, Деранбур, Дер, Деулет-Шах, Дефремери,[2] Джабариты, Джабир, Джами, Джафар, Джаухари, Джахиз, Джебель, Джеззар, Джелал-еддин, Дженна, Джизья, Джинны, Джихад, Джубба, Джума, Джумада, Джунейд, Диван, Дитерици,[3] Дитрих,[4] Диттель,[1] Дози, Дубнов, Дукес, Дунаш, Дюга, Евнух, Еврейский шрифт, Еврейский язык.

1915

59. Арабские рукописи городской библиотеки в Александрии и дӣвāн ʻОмара ал-Маххāра. — ЗВО XXII, 1—30 [Мустамяки. Финляндия. Лето 1913].

Рец.: ʻИ. И. Маʻлӯф, ал-Āсāр, 1927, IV, № 8, 365—366; 1928, V, № 6, 287. — W. Ebermann, Islamica 1927, III, 243—244.
Извлеч.: ал-Ихā' 1929, VI, № 6, 531—534.

60. *Рец.*: М. О. Аттая. Словарь арабско-русский. М. 1913. — ЗВО XXII, 209—224 [Царское Село 25 X 1913].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 262.

61. *Рец.*: Абӯ-л-ʻАлā ал-Маʻаррӣ. Мулкā-с-сабӣл, рисāлет фӣл-ваʻз ва-л-хикам. ʻУнийа би-нешрихā Хасан Хуснӣ ʻАбд-ал-Ваххāб ат-Тӯнисӣ. Дамаск, 1330. — ЗВО XXII, 231—239 [Царское Село I 1914].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 258—259.

62. Christiano-arabica в 1912—1914 гг. (Отчет о 55 работах). — ХВ III, 103—117 [Царское Село III 1914].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 262.

63. *Рец.*: А. Э. Шмидт. ʻАбд-ал-Ваххâб-аш-Шаʻрâний (+ 973/1565) и его «Книга рассыпанных жемчужин». СПб. 1914. — ЖМНП 1915, № 4, Критика и библиография. 388—400 [X 1914].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 231, Anm. 2.

64. «Благодатный огонь» по рассказу ал-Бӣрӯнӣ и других мусульманских писателей X — XIII вв. — ХВ III, 225—242 [Пгр. X 1914].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 250—251.
Перепеч. СППО, 1915, XXVI, 220—221.

65. О. Анастас, кармелит. — ХВ III 307—309. [Пгр. 2 II 1915].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 264.

66. Один из источников для биографии аш-Ша'ра̄нӣ. — ЗВО XXII, 283—290 [Пгр. XI 1914].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 232.

67. Статьи и заметки в «Русской энциклопедии» изд. «Деятель», СПб. 1915, т. VIII: Жуковский, Журден, Завия, Замахшари, Зара Якоб, Зейдан, Зейд, Зейн-ал-абидин, Зелоты, Зендж, Зиммии, Зиндик, Зияд, Зиярет, Зияриды, Зогар, Зоровавель, Зоэга, Зулькарнейн, Зульфакар, Ибадиты, Ибн-Абд-ал-Кадир, Ибн-Абу-Усайбиа, Ибн-ал-Асир, Ибн-ал-Кыфти, Ибн-ал-Мокаффа, Ибн-ал-Фарид, Ибн-ал-Хатыб, Ибн-Араби, Ибн-Арабшах, Ибн, Ибн-ат-Тыктака, Ибн-Батута, Ибн-Бейтар, Ибн-Дорейд, Ибн-Зохр, Ибн-Исхак, Ибн-Котейба, Ибн-Росте, Ибн-Тофайль, Ибн-Фадлан, Ибн-Халликян, Ибн-Ханбаль, Ибн-Хаукаль, Ибн-Хишам, Ибн-Хордадбех, Ибн-Шапрут, Ибн-Эзра, Ибн-Юнис, Ибрахим ал-Маусыли, Иджма, Идриси, Идрисиды, Израиль, Ильг.

68. Перевод одного програмного стихотворения Абӯ-л-'Ала̄ (Из посмертных материалов барона В. Р. Розена). — ЗВО XXII, 291—301. [Пгр. XII 1914].

Рец.: W. Ebermann, 1927, III, 243. — Th. Menzel, AO 1930, II, 64. — R. Nicholson. Studies in Islamic Poetry. Cambridge, 1921, p. 134.

69. В Каире. — Пгр.Вед 4 IX 1915, № 198 [26 VIII 1915].

1916

70. Арабские рукописи в русских монастырях (Библиографическая загадка). — ЗВО XXIII, 123—131 [Пгр. IX 1915].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 257.

71. *Рец.:* The Fākhir of al-Mufaḍḍal ibn Salama, ed.... by C. Storey. Leiden, 1915. — ЗВО XXIII, 226—231 [Пгр. IX 1915].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 259—260.

72 Абӯ-Ḫуẕейфа бухарец и легенда о св. Георгии Победоносце. — ХВ IV, 171—179 [Пгр. X 1915].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 250.
Ср. СППО 1916, XXVII, 369.

73. Слухи об о. Анастасте (ср. ХВ, III, 307—309). — ХВ IV, 198—199. [Пгр. 31 X 1915].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 264.

74. Новая рукопись пятого тома истории Ибн-Мискавейха. — ИАН 1916, 539—546 [20 II 1916].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 245. — Th. Menzel, AO 1930, II, 63—64.

75. Феодор Абӯ-Ḳурра у мусульманских писателей IX — X в. — ХВ IV, 301—309 [Пгр. XII 1915].

Рец.: Новое Время, 19 XII 1916, № 14289. — W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 250.

Излож.: ЗВО XXIII, стр. XX.

76. К Фихристу I, لٓٓ٩, 22 [Посмертная статья бар. В. Р. Розена с дополнениями]. — ЗВО XXIII, 233—244 [I 1916].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 245. — Th. Menzel, AO 1930, II, 64.

1917

77. Описание собрания коранов, привезенных из Трапезунда акад. Ф. И. Успенским. — ИАН 1917, 346—349.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 255.

78. Южноарабский амулет (из коллекции Н. П. Лихачева). ЗВО XXIV, 91—94 [Пгр. IX 1916].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 246.

79. *Рец.:* Muḥammad ibn Sallâm al-Ǧumaḥî. Die Klassen der Dichter, herausgegeben v. Joseph Hell. Leiden, 1916. — ЗВО XXIV, 278—289 [Пгр. XI 1916].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 260—262.

80. Записка И. Ю. Крачковского о собрании арабских рукописей Антиохийского патриарха Григория IV. — ИАН 1917, 619—620 [14 III 1917].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 255.

81. Амин Рейхани. Избранные произведения. Перевод и примечания. Пгр. 1917, 16°, стр. 128. — Изд. «Огни». Повести. Рассказы, 11 [Лето 1916].

Рец.: Н. Марр, ХВ 1917, VI, 87—90. — Радиев. Наш Век, 1918, № 56 (80), 24 (11) III, 1918. — W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 247. — Th. Menzel, AO 1930, II, 85. — G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 179—180.

82. Арабские рукописи, поступившие в Азиатский музей Российской Академии Наук с Кавказского фронта. — ИАН 1917, 913—949 [Зима 1916—1917]

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 254—255.

83. Эндимион. Роман Вернера фон-Хейденстама. Перевод со шведского А. И. Шишманова, под ред. и с предисловием проф. И. Ю. Крачковского. — Современный Мир, 1917, № 7—9, стр. 81—90. (Перевод занимает стр. 91—150 этого № и 1918 № 1, стр. 5—83) [Зима 1916—1917].

84. Перевод ряда арабских стихотворений [ʿАлӣ ибн ал-Джахма, Ибн Ясӣра, Мутанаббӣ и др.]. — (Шляпкин И. А.). Похвала книге. Град св. Петра, 1917, стр. 77—83.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 247.

1918

85. Новая рукопись стихотворений З̱ӯ-р-Руммы. — ИАН 1918, 369—380 [Пгр. XII 1917].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 242.

86. О переводе Библии на арабский язык при халифе ал-Ма'мӯне. — ХВ VI, 189—196 [Пгр. IV 1918].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 248—249.

87. Опись бумаг барона В. Р. Розена, поступивших в Азиатский музей Российской Академии Наук. — ИАН 1918, 1323—1350 [Зима 1917—1918].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 255—256. — Th. Menzel, AO 1930, II, 64—65.

1919

88. Арабская литература. Литература Востока. Сборник статей. Вып. I. Петербург, 1919, стр. 24—33 [VI 1919].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 247. — G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 172, 180—181.

1920

89. Арабская цитата в письме Грибоедова. — ИОРЯС XXIII, 188—194 [Пгр. XII 1917].

Рец.: W. Ebermann. Islamica, 1927, III, 245—246.

90. Му'тазилитский трактат VIII в. о литературном творчестве. — ИАН 1919, 441—450 [Пгр. III 1918].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 244—245. — Th. Menzel, AO 1930, II, 68—69.

91. Памяти Б. А. Тураева. Литература Востока. Сборник статей. Вып. II Петербург, 1920, стр. 169—174 [7 VIII 1920].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 263.
Перепеч.: Жизнь Искусства, 1920, 28—29 авг., № 542—543.

92. Мудрость Хикара и басни Лукмана. Перевод И. П. Кузьмина и М. А. Салье. Под ред. и с предисл. И. Ю. Крачковского. Предисловие стр. 5—13. Петербург, 1920 [Пгр. XI 1919].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 248.

93. Арабский Отдел. — Азиатский музей Российской Академии Наук 1818—1918. Краткая памятка. Петербург, 1920, стр. 8—19 [X 1918].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 256—257.
Перев.: Th. Menzel, Isl., 1928, XVII, 62—68.

94. Эфиопские рукописи. — Ibid., стр. 100—102.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 256 Anm. 1.

95. Тураев, Б. А. Коптские рукописи Азиатского музея Российской Академии Наук. — ИРАН 1919, 427—440 (Разобраны арабские части рукописей).

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 257.

1921

96. Христиане и христианские термины у мусульманского поэта XII в. в Багдаде. — ХВ VI, 273—280 [Пгр. I 1918].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 215.

97. Памяти Н. А. Медникова (ум. 26 X 1918). Список работ Н. А. Медникова. — ЗВО XXV, 423—440 [Пгр. II 1919].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 244.

98. Б. А. Тураев и христианский Восток. Стр. 1—16. Изд. Русского археологического общества [30—31 VII 1920].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 246.

99. Список работ проф. И. Ю. Крачковского. — ИАН 1921, стр. 27—32 [7 VII 1921].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 239—240. — G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 164, 168—173.

1922

100. Арабские переводы басен Крылова. — Библиографические листы Русского библиологического общества. Лист I, 1922, январь, 6—8 [Около 20 I 1922].

Рец.: G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 183.—W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 220.

101. Амин Рейхани. Стихотворения в прозе. — Восток 1922, I, 48—54. [II 1922].

Рец.: G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 180. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 214. — Th. Menzel, AO 1930, II, 84—85.

102. Возникновение и развитие новоарабской литературы. — Восток, I, 1922, 67—73 [Пгр. 22 II 1922].

Рец.: G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 181—182. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 217—218. — Th. Menzel, AO 1930, II, 83—84.
Перев.: G. von Mende, WI 1928, XI, 189—199.

103. Заметки: Коллегия востоковедов при Азиатском музее Российской Академии Наук (107), Институт яфетидологических изысканий Росс. Академии

Наук (107—108), Азиатский музей Российской Академии Наук (108), Востоковедение в Петроградском университе (108—109), Институт высших еврейских знаний (110), Чешский восточный институт (111), Польские издания по востоковедению (111—112), 100-летний юбилей Азиатского общества в Париже (112), Юбилей проф. Э. Г. Броуна (112), А. Г. Туманский (112). — Восток, 1922, I. Востоковедение.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 246 (Туманский).

104. Библиографические заметки: Записки Восточного отделения РАО (116), Новые работы акад. В. В. Бартольда по мусульманской архитектуре (117), Хранение документов в государствах мусульманского Востока (117), Белорусская речь арабским письмом (117—118), Испано-мавританские древности Эрмитажа (118), Эрмитажная стела Харемхеба (118), Новая еврейская поэзия (118), Упадок Аббасидского халифата (120), Арабская мысль и ее место в истории (120—121), Записывание древнеарабских стихотворений (121), Новое собрание восточных рукописей в Лейпциге (121). — Восток 1922, I. Библиография.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 231, 235—236.

105. Заметки: Арабские страны в Азии (122), Православные турки (123), Арабская Академия наук (124), Газеты в Тунисе (124), Раскопки в Вавилонии (124), Русское издательство на Востоке (126), Бульвары Лоти и Фаррера в Констатинополе (126). — Восток 1922, I. Хроника.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 242, Anm. 2.

106. Усама ибн Мункыз и его воспоминания. — Усама ибн Мункыз. Книга Назидания. Перевод М. А. Салье под ред., со вступ. статьей и прим. И. Ю. Крачковского. Петербург — Москва, 1922, стр. 7—21 [Пгр. X 1920]. — Библиография, ibid., стр. 206—207.

Рец.: В. Кряжин, НВ 1923, № 3, 549—550. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 214.

107. «Подвиг Дон Рамиро» и арабская старина. — Энрике Ларрета. Подвиг Дон Рамиро. Берлин, 1922, стр. 25—27 [XII 1919].

1923

108. Проповедник. Мака́ма шейха Насы́фа аль-Я́зыджи. Восток 1923, II, стр. 31—34 [2 II 1922].

Рец.: G. Kampffmeyer, WI, 1928, XI, 181. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 214. — Th. Menzel, AO, 1930, II, 83.

109. Арабская академия в Дамаске и ее члены. — Восток II, 1923, стр. 134—136.

Рец.: G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 176—177. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 242.

Перев.: А. А. Хури, RAA 1923, III, 367—370. — Отрывок ibid., 1924, IV, 21.

110. *Рец.:* А. Кримський. Белетристичні писання, IV. Пальмове гилля. Екзотичні поезії. Частина третя (1917—1920) Київ 1922. — Восток 1923, II. Библиография, стр. 148 [I 1923].

111. *Рец.:* Ибн Зейдун, поэт Андалузии (по поводу работы A. Cour). — Восток 1923, II. Библиография, стр. 160—161 [7 VIII 1922].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 242.

112. Заметки. — Восток II, 1923. Библиография, стр. 161 [II 1923].

113. Памяти Игн. Гольдциэра (1850—1921). — Восток 1923, II, стр. 162—163 [10 VIII 1922].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 247.

114. Памяти И. П. Кузьмина (ум. 28 V 1922). — Восток 1923, II, стр. 164 [6 VIII 1922].

Рец.; W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 244—245.

115. Заметки: Арабская академия в Дамаске (165—166), Посмертные работы акад. Б. А. Тураева (166—167), Восточный театр (167), Диссертации по арабской поэзии в Алжире (167), Ученый юбилей (167—168), Собрание татарской драматической литературы (168). — Восток 1923, III. Востоковедение.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 237, 242, Anm. 2.

116. *Рец.:* В. А. Кряжин. Национально-освободительное движение на Ближнем Востоке. Ч. I. Сирия и Палестина, Киликия, Месопотамия, Египет. Москва, 1923. — Восток 1923, III. Библиография, стр. 177—178 [IV 1923].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 236.

117. *Рец.:* Известия Российской Академии истории материальной культуры. Петербург, 1922, т. II. — Восток 1923, III. Библиография, стр. 171.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 236.

118. *Рец.:* Азиатский сборник. Из «Известий Российской Академии Наук». Новая серия, 1919. — Восток 1923, III. Библиография, стр. 171.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 236.

119. *Рец.:* Жуковский, В. А. Материалы для изучения персидских наречий. Ч. II — III. Пгр. 1922. — Восток 1923, III. Библиография, стр. 182.

*

120. Библиографические заметки (по поводу статей В. И. Филоненко и В. Клюевой). — Восток 1923, III. Библиография, стр. 182—183.

121. Аббас-Эфенди Абд-Ал-Беха. Некролог. — Восток 1923, III, стр. 209 — 210.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 246.

122. Востоковедение в Петрограде (1918—1922). Памятка Коллегии востоковедов при Азиатском музее РАН. Пгр. 1923 (Участие в составлении).

1924

123. Шанфара. Песнь Пустыни. — Восток 1924, IV, стр. 58—64 [IX 1921 и V 1923].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 213.

124. Арабская поэзия. — Восток 1924, IV, стр. 97—112 [15 IV 1923 — VIII 1923].

Рец.: H. A. R. Gibb. Arabic Literature. Oxford, 1926, p. 18, n. 1. — Th. Menzel, AO 1930, II, 80—82. — G. Kampffmeyer, WI, 1928, XI, 181 — 182.—W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 201—202.

125. Шейх Абу Наддара. Основатель арабской сатирической прессы в Египте (1839—1912). — Восток 1924, IV, стр. 165—168 [1 XII 1918].

Арабск. перев. с вступл. С. Коб'айна, ал-Иха̄ 1924, I, 151—156.
Рец.: Th. Menzel, AO 1930, II, 85—86.—G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 181.— W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 220—221.

126. Заметки: К изучению Востока в Италии (171), Закавказская научная ассоциация (173). — Восток 1924, IV. Востоковедение.

127. *Рец.:* А. А. Васильев. История Византии. Византия и крестоносцы. Петербург. 1923. — Восток 1924, IV. Библиография, стр. 181—182 [VII 1923].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 236.

128. *Рец.:* П. Жузе. Арабская хрестоматия. Баку б. г. — Восток 1924, IV. Библиография, стр. 182 [VIII 1923].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 239.
Излож. Th. Menzel, Isl. 1928, XVII, 91.

129. *Рец.:* Анналы. Журнал всеобщей истории. Петербург, 1923.— Восток 1924, IV. Библиография, стр. 182 — 183 [VIII 1923].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 236.

130. *Рец.:* Туркестанский восточный институт (1918—1922). Ташкент, 1922. — Восток 1924, IV. Библиография, стр. 183 [VII 1923].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 236.

131. *Рец.:* В. Минорский. «Цена крови» Грибоедова. 1923. — Восток 1924, IV. Библиография, стр. 187 [VIII 1923].

132. Заметки: О статье П. Жузе (187), О некрологе Я. И. Смирнова, составленном Чубинашвили (199), Об издании собрания сочинений Снука Хюргронье (203). — Восток 1924, IV. Библиография.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 153, 237.

133. *Рец.:* А. Кримський. Історія Персії та її письменства. І. Як Персія, звойована арабами, відродилась політично (IX та X в.). Київ, 1923. — Восток 1924, IV. Библиография, стр 187—188 [VII 1923].

134. *Рец.:* А. Кримський. Хафіз та його пісьні (бл. 1300—1389) в його рідній Персії XIV в. та в новій Европі. Київ 1923. — Восток 1824, IV. Библиография, стр. 188—189 [VII 1923].

135. *Рец.:* Ameer Ali. The Spirit of Islam. A history of the evolution and ideals of Islam with a life of the Prophet. — Восток 1924, IV. Библиография, стр. 193—194 [VIII 1923].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 236.

136. *Рец.:* M-me Julliette Adam (Julliette Lamber). L'Angleterre en Egypte. Paris, 1922. — Восток 1924, IV. Библиография, стр. 195 [VII 1923].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 236.

137. *Рец.:* Abû Dolâma. Poète bouffon de la cour des premiers Califes abbassides par Mohammed Ben Cheneb. Alger, 1922. — Восток 1924, IV. Библиография, стр. 195—196 [VIII 1923].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 236—237.

138. *Рец.:* H. Lammens. La Syrie. Précis historique. Beyrouth, 1921, Vols. I—II. — Восток, 1924, IV. Библиография, стр. 196—197 [VII 1923].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 237.

139. *Рец.:* P. J. André. L'islam et les races. Paris, 1922, Tome I. — Восток 1924, IV. Библиография, стр. 197—198 [VII 1923].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 237.

140. *Рец.:* Der Neue Orient. 7 Jahrg. 1923. Heft 1—4. Berlin. — Восток 1924, IV. Библиография, стр. 201 [VIII 1923].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 237.

141. *Рец.:* Хан Ринер. Башня народов (Han Ryner. La tour des Peuples. Paris). — Современный Запад, 1924, № 1 (5), стр. 196—198 [24 II 1924].

142. Афоризмы Ибн ал-Му'тазза. — ДАН-В, 1924, 15—18.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 203. — Th. Menzel, AO 1930, II, 74.

143. Дӣва̄н Зӯ-р-Руммы и петроградская рукопись. — ИАН 1923, 149—156 [Пгр. VIII 1923].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 242—243. — Th. Menzel, AO 1930, II, 73—74.

144. Зара-Якоб или Джусто да Урбино. — ИАН 1924, 195—206 [Пгр. VI 1922].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 246. — Th. Menzel, AO 1930, II, 76—77. — Ср. E. Mittwoch, MSOS, 1929, 100.

145. Арабские переводы Гулистана. — ДАН-В 1924, 101—104 [18 III 1924].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 206. — Th. Menzel, AO 1930, II, 74—75.

146. Рукопись Корана в Пскове. — ДАН-В 1924, 165—168 [24 IX 1924].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 230. — Th. Menzel, AO 1930, II, 76.

147. Собрание арабских рукописей в Казани. — ДАН-В 1924, 169—172 [7 IX 1924].

Рец.: Th. Menzel, Isl. 1928, XVII, 93—94. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 230.

148. Отчет о командировке в Крым летом 1924 года. — II Прил. к прот. X засед. ОИФ РАН 23 VII 1924 (к § 246), стр. 53—60 [16 VII 1924].

Рец.: Th. Menzel, Isl. 1928, XVII, 87—89. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 240—241.

149. Histoire de Yaḥya-ibn-Sa'īd d'Antioche continuateur de Sa'īd ibn Bitriq. Editée et traduite en français par I. Kratchkovsky et A. Vasiliev. Paris, 1924. — PatrolOr XVIII, fasc. 5 [1 V 1923—29 VI 1924].

Рец.: M. К(урд Али), RAA 1925, V, 199. — I. Guidi, RStO 1927, XI, 216—217. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 217.

150. Два письма к М. Курд 'Алӣ с некоторыми замечаниями относительно RAA 1924, IV, № 8—10. — RAA 1924, IV, 559—562. (استدراكات ١—٢) [Ок. 20 XI 1924].

151. الشيخ محمد عياد الطنطاوى. Письмо А. Теймӯру с дополнениями к его статье в RAA. — RAA 1924, IV, 562—564 [Ок. 30 XI 1924].

Рец.: G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 183.

1925

152. Описание арабской рукописи Псковского исторического музея. — Прот. ОИФ РАН I засед. 14 I 1925, § 20, стр. 3—4.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 230.

153. Описание арабской рукописи Псковского губернского музея. — Прот. ОИФ РАН II засед. 28 I, 1925, § 39, стр. 7.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 230.

154. Востоковедение в Парижском Institut d'Etudes Slaves — Восток 1925, V. Востоковедение, стр. 217—218 [8 IV 1924].

155. *Рец.:* Бузескул, В. П. Открытия XIX и начала XX века в области истории древнего мира. Ч. II. Древнегреческий мир. Пгр. 1924. — Восток 1925, V. Библиография, стр. 265—266 [V 1924].

156. *Рец.:* Виктор Шкловский. Лазарь Зервандов. Эпилог. Пгр. 1922.— Восток 1925, V. Библиография, стр. 268—269 [15 IV 1924].

157. Библиографические заметки о работах Е. Ф. Карского (Белорусская речь арабским письмом) и А. Е. Крымского (Нариси з історії Украинськоï мови та хрестоматія з пам'ятників письменськоï старо-украïнщины XI — XVIII вв.). — Восток 1925, V. Библиография, стр. 269.

158. Справочник для участников празднования двухсотлетнего юбилея Академии Наук, 1725—1925. Лгр. 1925, стр. 1—14.

159. Бар. В. Розен. Образчик арабской ученой пародии. Китâб-Ихтирâ'-ал-Хурâ' (كتاب اختراع الخُرَاع) ас-Сафадия. — ЗКВ 1925, I, 291—304. [Пгр. 3 I 1922].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 209. — Th. Menzel, AO 1930, II, 66—67.

160. Речь бар. В. Р. Розена перед защитой докторской диссертации в 1883 году. — ЗКВ 1925, I, 281—290.

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 242—243. — Th. Menzel, AO 1930, II, 65—66.

161. Мелочи для характеристики И. Н. Березина. — ЗКВ 1925, I, 177—191 [26 IV 1919].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 243—244. — Th. Menzel, AO 1930, II, 71—73.

162. Неизвестное сочинение-автограф сирийского эмира Усамы. — ЗКВ 1925, I, 1—18 [Пгр. VIII 1921].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 207—208. — Th. Menzel, AO 1930, II, 69—71.

163. Le Kitāb al-ādāb d'Ibn al Mu'tazz. Edité par Ign. Kratchkovsky. — MO 1924, XVIII, 56—121 [1917—1923—1924].

Рец.: L. Ch(eikho), Mq 1925, XXIII, 795. — A. Maghribi, RAA 1926, VI, Janvier, 37—38. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 208.

164. Рукопись Destructio philosophorum ал-Газāлӣ в Азиатском музее.— ДАН-В 1925, 47—49 [8 II 1925].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 208.

165. Памяти о. Л. Ронзевалля (ум. 2 апреля 1918 г.). — ЗКВ 1925, I, 455—460 [Пгр. XII 1921].

Франц. перев.: R. Nakhla, Relations d'Orient, 1929, № 2, 135—137.

166. Записка об ученых трудах Луи Массиньона (Louis Massignon). — ИАН 1924, 559—562 [12 X 1924].

167 المخطوطات العربيّة لكتبة النصرانيّة في المكاتب البطرسبرجيّة. Les Mss arabes Chrétiens des Bibliothèques de St.-Pétersbourg. — Mq 1925, XXIII, 673—685 [VI 1925].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 227 Anm. 3.

168. Zur Entstehung und Komposition von Abū-l-ʿAlā's Risālat al-Ġufrān — Islamica, 1925, I, 344—356 [VIII 1924].

Рец.: Levi della Vida, RStO 1927, XI, 230. — R. Strothmann, OLZ 1926, XXIX, 457. — L. Cheikho, Mq 1926, XXIV, 153. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 203.

169. Отчет о командировке в Киев летом 1925 года. — Прилож. к прот. XIV засед. ОИФ АН 4 XI 1925 (к § 259), стр. 89—98 [16—21 X 1925].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 228—229.

170. Записка об ученых трудах проф. А. Э. Шмидта. — Прилож. к прот. X засед. ОС АН СССР 5 XII 1925 (к § 174), стр. 142—144 [8 XI 1925].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 241.

171. *Рец.:* Стихотворения ан-Нуʿмāна и Бекра... изд. Мухаммеда ибн Йӯсуфа ас-Сӯратӣ. Дели 1337 г. х. — ЗКВ I, 500—506 [Пгр. II 1922].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 233—234.

172. *Рец.:* Université Saint-Joseph. Beyrouth (Syrie). Mélanges de la Faculté Orientale. VII. Imprimerie Catholique. Beyrouth (Syrie). 1914—1921.— ЗКВ I, 1925, 513—519 [Пгр. I 1922].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 235.

173. *Рец.:* The Poems of ʿAmr son of Qamiʾah of the clan of Qais son of Thaʿlabah a branch of the tribe of Bakr son of Wail. Ed. and transl. by Ch. Lyall. Cambridge, 1919. — ЗКВ 1925, I, 520—526 [Пгр. I 1922].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 235.

174. *Рец.:* Šarḥ Al-Maḍnūn bihi ʿalā ġair ahlihi. Commentaire d'Al-ʿUbaidi sur la poésie arabe choisie par Al-Izzi. Ed.... par J. B. Jahuda. Le Caire 1913—1915. — ЗКВ 1925, I, 526—531 [Пгр. IV 1922].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 234—235.

175. *Рец.:* «Corpus juris» di Zaid ibn ʿAli (VIII sec. cr.). La più antica raccolta di legislazione e di giurisprudenza musulmana finora ritrovata. Testo arabo publicato.... da Eugenio Griffini. Milano, 1919. — ЗКВ 1925, I, 531—535 [Пгр. VIII 1922].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 235.

176. Автор книги ал-Манхадж ал-маслӯк фӣ сийāсат ал-мулӯк. — ДАН-В, 1925, 70—71 [Лгр. 22 IX 1925].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 209.

177. Переписчик рукописи Тахāфут ал-фалāсифа ал-Газāлӣ Азиатского музея. — ДАН-В 1925, 72—73 [16 X 1925].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 208.

178. Оригинал ватиканской рукописи арабского перевода Библии. — ДАН-В 1925, 84—87 [7 XI 1925].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 216—217. Ср. S. Euringer, ZS 1929, VII, 266—270 и A. Vaccari, Biblica, 1930, XI, 350—355.

179. *Рец.:* Акад. А. Кримський. Історія Персії та її письменства, I. Київ 1923. — ЗІФВУАН V (1924—1925), 284—285 [III 1924].

1926

180. Ризкаллах Хассун (1825—1880), переводчик басен Крылова на арабский язык. — Восточный сборник. Лгр. 1926, I, стр. 13—36 [Пгр. 13/15 I 1922].

Рец.: Loghat al-arab, 1927, V, 310. — G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 183. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 219—220.

181. К описанию арабских рукописей Публичной библиотеки. — Восточный сборник. Лгр. 1926, I, стр. 1—12 [19—20 II 1924].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 215.

182. Материалы для транскрипции арабского алфавита в библиотечном каталоге. — Восточный сборник. Лгр. 1926, I, стр. 193—194 [Весна 1925].

183. Йӯсуф ал-Магрибӣ и его словарь. — ИАН 1926, 277—300 [Киев 4—13 VII 1925].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 224—225.

184. Одна из арабских версий сказки про женскую хитрость. — ДАН-В 1926, 23—26 [3 I 1926].

Ср. E. Littmann, Isl. 1928, XVII, 110.
Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 242.

185. Забытый источник для характеристики сочинений Ибн ар-Рāвендӣ.— ДАН-В 1926, 71—74 [1 V 1926].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 203—204.

186. Д. К. Петров — арабист. — ЗКВ 1926, II, 163—170 [9 X 1925].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 245—246.

187. Памяти И. П. Кузьмина. — ЗКВ II, 175—180 [4—5 VI 1922).

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 244—245.

188. К истории словаря ал-Х̮алӣля. — ИАН 1926, 1159—1164 [Лазаревская 23 VIII 1926].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 206—207.

189. К. В. Оде-Васильева, كتاب القرآءة. Начальная арабская хрестоматия под редакцией и с предисловием И. Ю. Крачковского. Предисловие, стр. 3—5. Лгр. 1926. — Изд. ЛВИ. 16 [24 VIII 1925].

Рец.: Пав. Лозиев, Пролет. Правда. Киев 31 XII 1926. — Р. Шор, Печать и революция, 1927, V, 196. — K. Zetterstéen, MO 1927, XXI, 249—250. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 237—238.

190. Angebliche Autographe des Geschichtsschreibers Kamāl ad-dīn Ibn al-ʿAdīm in Leningrad. — Isl. XV, 1926, 334—335 [16 IV 1925].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 231.

191. Две арабские сказки из Назарета. — СРПО 1926, XXIX, 28—41 [V—VI 1926].

Рец.: Mq 1927, XXV, 627. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 224.

192. Ibn Ḫālawaih's Kitāb al-Rīḥ. — Islamica 1926, II, 332—343 [28—29 IX 1924].

Рец.: Loghat al-arab, 1927, V, 175. — Levi della Vida, RStO 1927, XI, 231. — Strothmann, OLZ 1928, XXXI, 326. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 237.

1927

193. Б. А. Тураев. Русская наука о древнем Востоке до 1917 года. Лгр. 1927. Под редакцией и с предисловием И. Ю. Крачковского (Предисловие стр. 1—2). — Труды КИЗ, № 3 [5 II 1927].

Рец.: В. П. Бузескул, НВ 1928, XX — XXI, 479—480.

194. Фрагмент индийской реторики в арабской передаче. — Восточные записки, 1927, I, 26—36 [Лгр. 2 V 1925].

Рец.: N. Stchoupak, JA 1927, CCXI, 179. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 204. — H. Ritter, Isl. 1929, XII, 312.

195. *Рец.:* Emilio García Gómez. Un Cuento árabe, fuente común de Abentofáil y de Gracián (Revista de archivos, bibliotecas y museos. Año XXX. 1926. Madrid 1926). — Litteris, 1927, IV, March № 1, 28—33 [22—23 XII 1926].

Рец.: W. Ebermann, Islamica, 1927, III, 248; 1930, IV, 212.

196. Песнь арабского солдата. — Изв. Тавр. общ. ист. арх. и этногр. 1927, I, 108—112. Симферополь, 1927 [VIII 1925].

196а. Дополнение к статье «Песнь арабского солдата». — Изв. Тавр. общ. ист. арх. и этногр. 1927, I, 205 [23 IV 1927].

Рец.: Loghat al-arab, 1927, V, 503. — В. Каминский, Этнографічний Вісник, Київ, 1928, VII, 224. — G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 184—185. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 223.

197. Une liste des oeuvres d'Ibn al-Muʿtazz. — Rocznik Orjentalisticzny 1925, III. Lwów 1927, 255—268 [Лгр., II 1925].

Рец.: Loghat al-arab, 1927, V, 174. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 203.

198. Сулейман аль-Бустани (1856—1925). — Юбілейний Збірник на пошану акад. Д. И. Багалія. Київ, 1927, 140—151 [7—9 I 1927].

Рец.: Loghat al-arab, 1927, V, 444. — Бороздин, НВ 1928, XX—XXI, 481. — К. Харлампович, ЗІФВУАН 1928, XIX, 281. — G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 185—186. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 221—222.

199. Восточные рукописи из собрания В. Ф. Гиргаса в библиотеке Ленинградского университета. — ДАН-В 1927, 162—165 [Лгр. 1 IV 1927].

Рец.: Loghat al-arab, 1928, VI, 66. — Bergsträsser, OLZ 1929, XXXII, 407. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 231.

200. اغناطيوس كراتشقوفسكى ترجمته بقلمه العربى. — RAA 1927, VIII, 122—126 [IV 1924].

Перепеч. со статьей Т. Кезмы (527—530), ал-Иха̄ʼ 1929, VI, 521—530.
Излож.: G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 164—168.

201. Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха антиохийского (Краткая опись). — ИКИАИ (1917—1925), 1927, II, 1—20 (= отд. отт. из т. VII ХВ 1921—1924. Лгр. 1924) [Пгр. V 1919].

Рец.: Th. Menzel, AO 1930, II, 77—79. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 227—228.

202. Грамота Іоакима IV, патриарха антиохийского, львовской пастве в 1586 году. — ИКИАИ (1917—1925), II, 1927, 21—30 = отд. отт. из т. VII ХВ 1921—1924. Лгр. 1924 [Пгр. VI 1919].

Рец.: Th. Menzel, AO 1930, II, 79. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 215—216.

203. Неизвестное сочинение Шейха Тантави. — ДАН-В 1927, 181—186 [Евпатория VII 1927].

Рец.: Loghat al-arab, 1928, VI, 65—66. — Ал-Асāр, 1928, V, 553. — G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 182. — G. Bergsträsser, OLZ 1929, XXXII, 407. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 222—3.

204. Die Literatur der arabischen Emigranten in Amerika (1895—1915). — MO 1927, XXI, 193—213 [1920—1921—IX 1927].

Ср. № 208. *Рец.:* H. Lammens, Mq 1928, XXVI, 679. — G. Kampffmeyer, WI 1928, XI 186. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 218.

1928

205. *Рец.:* В. В. Бартольду туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. — Научный работник, 1928, № 1, 126—127 [11 XII 1927].

206. Al-Ṣūlī. — EI 1928, IV, s. v. [III 1925].

207. Неизвестная антология Ибн Маммāтӣ. — ДАН-В 1928, 1—6 [Лгр. 30—31 X 1927].

Рец.: Loghat al-arab, 1928, VI, 459—460.

208. Арабская литература в Америке (1895—1915). — Изв. ЛГУ 1928, I, 1—27 [1921].

Ср. № 204.
Рец.: G. Kamffemeyer, WI 1928, XI, 186.
Излож. отдела о Ш. Х̱ӯрӣ, Абӯ 'л-Хӯль, Sphynge, год XXIII, № 1499, 8 VI 1929. Saõ Paolo, Brazil.

209. Мустафа Кямиль и Жюльетта Адан. К истории национального движения в Египте. — Изв. ЛГУ I, 29—42 [1912].

Рец.: G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 186—187.

210. Сасанидская чаша в стихах Абӯ Нуваса. — Seminarium Kondakovianum, II. Prague, 1928, стр. 113—126 [18—25 XI 1927].

211. Редкое издание комментария аз-Заузенӣ к муʻаллакам. — ДАН-В 1928, 26—29 [Лгр. 3—6 II 1928].

212. Арабская рукопись Псковского государственного областного музея. — ДАН-В 1928, 100—102 [25 III 1928].

213. Абиссинский магический свиток из собрания Ф. И. Успенского. — ДАН-В 1928, 163—167 [Лгр. 12—13 IV 1928].

214. Книга о вине Ибн ал-Муʿтазза. — ИАН 1927, 1163—1170 [Лгр. IX 1927].

215. К. В. Оде-Васильева. Образцы ново-арабской литературы (1880—1925). I. Текст. Под редакцией и с предисловием И. Ю. Крачковского. Лгр. 1928. Предисловие стр. I — XXV [Английское резюме: C. V. Ode-Vassilieva. Specimens of Neo-arabic Literature (1880—1925). Leningrad 1928, ibid. прил., стр. 1—5]. — Изд. ЛВИ 25 [Лгр. I 1928].

Нем. перев.: G. von Mende, MSOS 1928, XXXI, Abt. II, 180—199.

Рец.: Л. Некора, Печать и революция, 1928, VII, 197—198. — Е. Беляев, НВ 1929, № 26—27, 413—414. — A. Schaade, Isl. 1928, XVII, 302; 1929, XVIII, 266—274. — J. Schacht, OLZ 1929, XXXII, 376; Islamica, 1930, IV, 326—328. — F. E. B(ustani), Mq 1928, XXVI, 714—715. — L. Massignon, REI, 1928, A 58. — Loghat al-arab, 1928, VI, 382. — G. Kampffmeyer, Oriente Moderno, 1928, VIII, 385 прим. 1. — Idem, WI 1928, XI, 163, 187—188. — Idem, MSOS 1928, XXXI, 171—172, 178—179. — Ал-Хилāл, 1928, 1267. — El-Maghribi, RAA 1928, VIII, 444—445. — H. A. R. Gibb, BSOS V, 322. — K. Zetterstéen, MO 1928, XXII, 529.

216. Н. В. Юшманов. Грамматика литературного арабского языка. Под редакцией и с предисловием И. Ю. Крачковского. Лгр. 1928. Предисловие, стр. VII—XXII. — Изд. ЛВИ. 27 [Лгр. III 1928].

Рец.: Loghat al-arab, 1929, VII, 260—261. — I. Фалькович, Східній Світ., 1929, № 1—2, 404—406. — Е. Беляев, НВ 1929, № 26—27, 413—414. — M. Cohen, Bull. Soc. Linguist. 1929, XXX, 242—243. — K. Zetterstéen, MO 1928, XXII, 518—519. — Bergsträsser, OLZ, 1930, XXXIII, 648—650.

217. Новая рукопись описания России Шейха Тантави. — ДАН-В 1928, 302—305 [Лгр. 28 IX 1928].

218. В. Ф. Гиргас (К сорокалетию со дня его смерти). — ЗКВ 1928, III, 1, 63—90 [Лгр. II — III 1927].

Рец.: Loghat al-arab, 1928, VI, 459—460. — W. Ebermann, Islamica, 1930, IV, 231.

219. *Рец.:* Мāрӯн Гусн. Ал-луга ал-ʿāммиййа. حياة اللغات وموتها. اللغة العامّيّة تاليف الخورى مارون غصن Бейрут, 1925. Мāрӯн Гусн. Фӣ митлӯ хал-китаб? في مثلو هلكتاب. الجز ا. تاليف الخورى مارون غصن. Бейрут 1925. — ЗКВ 1928, III, 1, 186—191 [Евпатория 25 VII 1927].

Рец.: G. Kampffmeyer, WI 1928, XI, 184. — Loghat al-arab, 1928, VI, 381.

220. *Рец.:* Fehim Bajraktarević. La Lāmiyya d'Abū Kabīr al-Hudalī publiée avec le commentaire d'as-Sukkarī, traduite et annotée par—. Paris 1923 (Extrait du JA Juillet-Septembre 1923, pp. 59—115). — ЗКВ 1928, III, 1, 191—195 [Лгр. 22 VIII 1927].

221. *Рец.:* Kelka maestroverki dil moderna liriko araba. Tradukita da Raphael Nakhla S. J. (Mondo-Biblioteko V). Stockholm, 1926. — ЗКВ 1928, III, 1, 209—213 [Евпатория 2 VII 1927].

Перев. G. von Mende, MSOS 1928, XXXI, Abt. II, 165—169.
Рец.: Kampffmeyer, WI 1928, XI, 183—184.

1929

222. *Рец.:* Арабський Восток. Проф. Н. Г. Корсун. I. Ірак. Москва, 1923. — Схидній Світ 1929, № 3 (9), 229—231 [22 III 1929].

223. Восточные рукописи Екатерининского дворца в Детском Селе.— ДАН-В 1929, 161—168 [Лгр. 14 IV 1929].

Рец.: Loghat al-arab, 1930, VIII, 144.

224. Письмо к Шукрӣ Хӯрӣ, напечатано им в статье: فنيانوس فى بيروت وروسيا. — Абӯ'л-Хӯль, Sphynge. Год XXIII, № 1498, 6 VI 1929. Saõ Paolo, Brazil [3 V 1929].

225. Письма шейха Тантави к И. Ф. Готвальду. — ИАН 1929, 647—654 [Лгр. VI 1929].

226. Al-Ṭanṭāwī. — EI 1929, IV, s. v. [XII 1925].

227. Д. В. Семенов. Хрестоматия разговорного арабского языка (Сирийское наречие). Под редакцией и с предисловием И. Ю. Крачковского. Лгр. 1929. Предисловие стр. V — XVIII. — Изд. ЛВИ, № 32 [Лгр. III 1929].

Рец.: Loghat al-arab, 1929, 820—821. — J. Vilenčik, Isl. 1930, XIX, 41—42.

228. Отчет о поездке в Крым летом 1929 г. — ДАН-В 1929, 259—261 [Лгр. VIII 1929].

229. Полвека испанской арабистики. — ЗКВ 1929, IV, 1—32 [Кӯх-и-Бӯт (= Бутова Гора) VIII 1928].

230. Русские письма академику В. Р. Розену в Азиатском музее Академии Наук СССР. — ДАН-В 1929, 228—235 [Лгр. V 1929].

231. Die arabische Poetik im IX Jahrhundert. — MO 1929, XXIII, 23—39 [VIII 1927].

232. Дополнение к библиографии работ бар. В. Р. Розена и материалов о нем. — ЗКВ 1929, III, 2, 267—278 [Лгр. 23 I 1928].

233. Шейх Тантави, профессор С.-Петербургского университета (1810—1861). Лгр. 1929, 3 + 134 стр. + 1 табл. — Труды КИЗ № 8 [20 II 1929].

234. *Рец.:* Emilio García Gómez. Un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro según el manuscrito ár. XXVII de la Biblioteca de la Junta para ampliación de estudios. Edición, traducción española y estudio preliminar. Instituto de Valencia de Don Juan. Madrid, 1929. — Litteris, VI, № 3. December, 1929, 199—204. [Лгр. 27 X 1929].

235. К. В. Оде-Васильева. Образцы ново-арабской литературы (1880—1925). II. Словарь. Под редакцией и с предисловием И. Ю. Крачковского [Лгр. X 1929].

ПЕРЕЧЕНЬ ГЛАВНЕЙШИХ РАБОТ, СОДЕРЖАЩИХ БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О И. Ю. КРАЧКОВСКОМ И СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ЕГО РАБОТ

1. Крачковский, Игнатий Юлианович. — Новый энциклопедический словарь, XXIII, 165—166.

2. Бартольд В. В., Марр Н. Я., Ольденбург, С. Ф., Коковцов, П. К. Записка об ученых трудах профессора Петроградского университета Игнатия Юлиановича Крачковского (19—27). Список работ профессора И. Ю. Крачковского (27—32). — Прил. к прот. VIII засед. ОС РАН 1 X 1921. ИРАН 1921, 19—32; ср. № 99.

3. اغناطيوس كراتشقوفسكى ترجمته بقلمه العربى. (Автобиография). — RAA 1927, VII, 122—126; ср. № 200.

4. تاريخ علم المشرقيات العربية. اللغة العربية فى المملكة الروسية لتوما ديبو المعلوف (Общая характеристика личности и деятельности И. Ю. Крачковского). — RAA 1924, IV, 264—265.

5. Ebermann, W. Bericht über die Arabischen Studien in Russland während der Jahre 1914—1920. — Islamica, 1927, III, 3, 229—264.

6. Kampffmeyer, Georg. Ignaz Kračkovskij. Ein Führer zum Studium der neueren arabischen Literatur. Mit einem Bildniss der Gelehrten. — WI 1928, XI, Heft 3/4, 161—188.

7. Ebermann, W. Bericht über die Arabischen Studien in Russland während der Jahre 1921—1927. — Islamica, 1930, IV, 201—248.

8. Menzel, Th. Über die Werke des russischen Arabisten Kračkovskij. — AO 1930, II, 54—86.

УКАЗАТЕЛЬ К СПИСКУ НАУЧНЫХ РАБОТ И. Ю. КРАЧКОВСКОГО.

СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В СПИСКЕ РАБОТ И. Ю. КРАЧКОВСКОГО

AB — Analecta Bollandiana.
АН — Академия Наук СССР.
AO — Archiv Orientální
BZ — Byzantinische Zeitschrift.
ВВр — Византийский Временник.
ВИЛ — Вестник Иностранной Литературы.
WI — Die Welt des Islams.
ДАН — Доклады Академии Наук.
EI — Enzyklopaedie des Islām.
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.
ЖС — Живая Старина.
ЗВО — Записки Восточного отделения.
ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ЗІФВУАН — Записки Історично-Філологічного Відділу. Українська Академія Наук.
ЗРГОЭ — Записки Этнографического отделения Русского географического общества.
ZS — Zeitschrift fur Semitistik.
ИАН — Известия Академии Наук.
ИКИАИ — Известия Кавказского историко-археологического института.
ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Академии Наук.
ИРАН — Известия Российской Академии Наук.
Isl — Der Islam.
JA — Journal Asiatique.
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society.
LA — Loghat al-arab.
LZ — Literarisches Zentralblatt.
ЛВИ — Ленинградский восточный институт.
МИ — Мир Ислама.
MO — Le Monde Oriental.
Mq — al-Machriq.
MSOS — Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen.
НВ — Новый Восток.
OCh — Oriens Christianus.
ОИФ — Отделение историко-филологических наук Академии Наук.
OLZ — Orientalistische Literaturzeitung.
ОС — Общее собрание Академии Наук СССР.
Пгр. Вед. — Петроградские Ведомости.
ПТК — Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии.
RAA — Revue de l'Académie Arabe.
RMM — Revue du Monde Musulman.
RRAL — Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei.
РАН — Российская Академия Наук.
REI — Revue des Etudes Islamiques.
RS — Revue Sémitique.
RStO — Rivista degli Studi Orientali.
СПбВед — С.-Петербургские Ведомости.
СППО — Сообщения Православного палестинского общества.
ThQ — Theologische Quartalschrift.
TLZ — Theologische Literaturzeitung.
ТВед — Туркестанские Ведомости.
ХВ — Христианский Восток.
ХрЧт — Христианское Чтение.

В. Беляев.

Цена 17 руб.